أبو العلاء المعري والعلامة محمد إقبال

(دراسة مقارنة أدبية نقدية)

رسالة قُدّمت لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها

الإعداد

فيض الله دار

رقم الجلوس: ٠٢

الإشراف

أ. د. خالق داد ملك

رئيس قسم اللغة العربية

جامعة بنجاب، لاهور

قسم اللغة العربية، الكلية الشرقية

جامعة بنجاب، لاهور، باكستان

الدورة: ٢٠٠٥-٢٠١٠م

DECLARATION

I, Faiz Ullah Dar, the author of this title—*Abu al-'Ala al-Ma'arri and Allama Muhammad Iqbal (A Literary, Critical and Comparative Study)*—hereby solemnly declare that this thesis is my original work. I further declare that the material included in this has not been used in part or full in a manuscript submitted or in the process of submission for the award of any other degree from any other institution.

Faiz Ullah Dar

Roll No. 02

Session: 2005–2010

Abstract of the PhD Thesis entitled:

Abu al-'Ala al-Ma'arri and Allama Muhammad Iqbal

(A Literary, Critical and Comparative Study)

All praise is due to Allah alone, the Sustainer of all the worlds, and peace and blessings be on the chief of the Messengers, his offspring and Companions.

To write the PhD thesis, I chose to draw a comparison between two celebrated poets of their eras: Abu al-'Ala al-Ma'arri, who comes from Arab, and Allama Muhammad Iqbal, who comes from a non-Arab region. The topic of my thesis is *Abu al-'Ala al-Ma'arri and Allama Muhammad Iqbal* (A Literary, Critical and Comparative Study).

Muhammad Iqbal and al-Ma'arri are, for sure, poets as well as deep Muslim thinkers. I admit honestly that writing on both the towering personalities posed a serious challenge for me because each is multi-dimensional with works in poetry, philosophy as well as religion. No doubt, comparisons have been made between the two but they are brief or partial comparisons. I have been able to trace only three pieces of writing relevant to my topic. One, Dr Ta-Ha Husayn's writing published in *Iqbal al-Arab ala dirasat Iqbal* which was complied by Dr Zuhur Ahmad Azhar. Two, Hafiz Abd al-Qadir published in *Majalla Iqbal* (a magazine in Arabic) which is brought out by Iqbal Academy Lahore, Pakistan. Three, Dr Tahsin Faraqi printed in his book *Justaju*. Besides, there are two theses on comparison between the poets under discussion. The first one was authored by Samira Hamid, a student of MA Arabic at the University of the Punjab, Lahore, Pakistan; the research deals with the concept of ascension (*'uruj*) according to al-Ma'arri and Iqbal. The second one was written by Dr Abu Dharr Khalil. A student of Pakistan, Mr Abu Dharr penned the research work in Sudan at Khurtum University. As the topic of the research work was *The philosophy of poetry according to al-Ma'arri and Iqbal (a comparative study)*, the scholar dwelt on only one aspect of the poets.

The literature review discussed above is sufficient to show that there was a great need for in general comparison between the poets, which embraces their eras, biographies, contribution to poetry-cum-prose and ascension. To fulfil this need, I opted this topic for the my doctoral thesis. This research work, to the best of my knowledge, is the first of this sort on such a vast scale. In all humility, I supplicate the Almighty God to grant me the coveted goal, ie success.

Scholars know well that al-Ma'arri and Iqbal are two personages with numerous aspects. And each aspect is good enough for a separate treatise. As

every researcher confines himself or herself to a certain angle of research, I, following suit, restricted my research to the literature—poetry and prose—of the poets, leaving aside their philosophy and all the other angles not related to literature, for example, political, economic, educational views.

My research scheme opens with preliminary remarks in preface; then it is followed by the main chunk of the thesis; and it ends with concluding remarks. Some information about each chapter is given below.

First chapter: I have devoted the chapter to the era of each poet and their growth in their respective societies. Moreover, their output has also been highlighted. The chapter is divided into three units. The first unit throws light on the epoch of Abu al-'Ala and his growth, and the second unit deals with the same aspects of Muhammad Iqbal, while the third unit makes mention of the common and different features of their respective ages.

Second chapter: The second chapter discusses the poetry as well as the key themes of al-Ma'arri and Iqbal. Of the three units in the chapter, the first one is related to al-Ma'arri's poetry plus key themes, the second one is concerned with Iqbal's poetry plus key themes, and the last one discusses the common and different aspects of their poetry and themes.

Third chapter: This chapter, on the prose of al-Ma'arri and Iqbal, is divided into three units. The first one is on al-Ma'arri's prose and some other aspects, for instance, works, diction and important themes. The second one deals with the same features of Iqbal's prose. The third one compares and contrasts their prose.

Fourth chapter: The last but not least chapter discusses the contents of al-Ma'arri's work *Risala al-Ghufran* and Iqbal's *Javed Nama* or *Risala al-Khulud* in four units. In the first unit, I have mentioned the idea of ascension as well as its origin. In the second unit, I have discussed al-Ma'arri's *Risala al-Ghufran* and some other related issues: diction, background of writing the book, etc. In the third unit, I took up the same issues in Iqbal's *Risala al-Khulud*. In the fourth unit, I have given the agreeing and disagreeing angles of both the personalities.

After the completion of the research work, I have drawn the following conclusions:

1. Both al-Ma'arri and Iqbal wrote on some original topics and introduced new themes in prose and poetry.
2. To convey their intellectual and philosophical ideas, they employed traditional literary genres.
3. Their works urge the Muslim community to reform their selves, put sincere efforts into work and shun from living in luxury.

4. al-Ma'arri's writings are replete with intellectual terms and words one will rarely come across in Arabic literature.
5. Following in other poets' and writers' footsteps, al-Ma'arri expresses his ideas, but he does not aim at the reformation of the individual or the society.
6. A poet and writer, Iqbal was a bold reformer as well.
7. He did not employ art for the sake of art. Rather he brought about change in the Muslims of the sub-continent, and directed their attention to educational, moral and national reformation.
8. Both severely criticized the evils of the rulers of their ages, as Sufi masters condemned the charlatans who had associated with the Sufis.
9. al-Ma'arri stayed away from some forms of literary writings, so he did not go for the romantic poetry (devoted to romantic feelings between man and woman), the flattery of the rulers and the condemnation of such as were not in his good books. Instead of falling in love with form, he concentrated on ideas, so his poetry and prose consist of writings laden with wisdom, philosophy and education.
10. In like manner, Iqbal did turn his back on conformity in poetry of the day. In poetry and prose style, he, taking classical masters as guides, introduced revolutionary, educational, philosophical and intellectual ideas.
11. Both experienced ascension to the highest heavens but each had a different approach and result. al-Ma'arri chose the ascension to the heavens for resolving his poetic and grammatical complications, whereas Iqbal used the occasion to attain to the gnosis of the supreme being, Almighty Allah.

الإهداء

إلى جدّي صدر الدين المغفور له، الذي بدأت العلم على يده والذي دعواته الخالصة لم تزل ولا تزال معي.

وإلى خالي الحاج ظفر على دار الذي رغّبني في تعلّم اللّغة العربية وحمل عبء مصارفي خلال تعلّمي هذه اللّغة.

وإلى جميع أساتذتي الذين بتعليمهم إيّاي وصلت إلى هذه المرحلة العلميّة الجليلة.

الشّكر والتّقدير

بادئ ذي بدء أشكر الله تعالى الذي وفّقني لإنجاز هذا العمل، وبعد ذلك فهناك كثير من الرّجال الذين أمدّوني بالرّعاية، وساعدوني في إكمال هذه الرّسالة. فأوّلا أزجي الشّكر الجزيل لأستاذي الجليل، ومشرفي الأستاذ الدّكتور خالقداد ملك، رئيس القسم العربيّ لجامعة بنجاب الذي أحاطني بعطفه وتعهّدني برعايته، ولقد أفاض على هذا البحث العلميّ من روحه العلميّة، فقد حفزني بحكمته وتوجيهاته العلميّة إلى أن صار هذا البحث على ما هو عليه الآن، حيث أنّه وجّه إليّ من توصيات وإرشادات منهجيّة قيّمة.

كما أنّه من الواجب عليّ شكر الأستاتذة الذين اقترحوا عليّ هذا الموضوع القيّم وساعدوني في إعداد الخطّة لهذا البحث الذي هو بين أيديكم الآن، فلهم منّي جزيل الشّكر. كما أشكر الأستاذ الدّكتور ظهور الله الأزهري، والدّكتور محمّد نواز الأزهري، والأستاذ الدّكتور محمّد أرشد النّقشبندي، والدّكتور طاهر حميد التنولي الذين وجّهوا إليّ نصائحهم القيّمة خلال كتابة هذه الرّسالة.

وتوجد هناك قائمة أسماء الذين ساعدوني في تكميل هذه الرسالة بشكل أو آخر، ولا يمكن لي أن أذكر هنا أسماء هؤلاء جميعًا، ولكن مع ذلك أذكر أسماء البعض منهم وأعتذر من الذين لم أستطع ذكر أسمائهم، فأسماء هؤلاء الذين ساعدوني في تكميل هذه الرّسالة هي كالآتية:

محمّد وسيم الشحمي، وشبير أحمد جامي، ومحمّد أفضل القادري، ومحمّد تاج الدين كالامي، ومحمّد فاروق رانا، ومحمّد علي القادري، ومحمّد حنيف، وأجمل علي مجددي، وحسنين عبّاس، وعبد الجبّار قمر. كما أخصّ منهم بالشّكر الشّودري محمّد منير الذي منحني للاستفادة الكتب القيّمة النّادرة المتعلّقة بدراسة إقبال من مكتبته الخاصّة، ولا شكّ فيه أنّ هذه الكتب قد استفدت منها كثيرًا.

وبالأخير أشكر أفراد عائلتي من أبي وأمّي، وإخوتي وأخواتي، الذين شجّعوني دائمًا على الحصول على الدّراسات العليا، وأشكر خاصّة زوجتي وشبلي محمّد صفي الله دار اللذين منحاني

من أوقاتهم الثّمينة التي كانا يستحقّانها، وذلك لتكميل رسالتي هذه. وأشكر هؤلاء جميعًا شكرًا جزيلا، وأدعو الله سبحانه وتعالى أن يجزيهم عنّي خير الجزاء.

مقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان وعلّمه البيان والصّلاة والسّلام على خير الإنس والجانّ محمّد ﷺ القائل بلسانه النّاطق عن الرّحمن: «إنّ من الشّعر لحكمة وإنّ من البيان لسحرًا»، وعلى آله وصحبه ذوي المنّة والإحسان، أمّا بعد:

فعندما وصلت إلى مرحلة كتابة الرّسالة بعد تكميل السّنة التّحضيريّة بالنّجاح، بدأت أفكّر في اختيار الموضوع المناسب لرسالتي ولكن وجدت أمامي طريقًا وعرًا، وكان شأني شأن كل باحث يريد أن يختار موضوعا مناسبًا لرسالته. وأخيرًا اخترت موضوع المقارنة بين علمين من أعلام الأدب والفلسفة، وهما شاعران، أديبان إسلاميان رفعا مجد الآداب إلى الذروة، وفرضا هذا المجد الأدبي الإسلامي على الزّمان، أعني بهما أبا العلاء المعرّيّ والعلامة محمّد إقبال.

إنّ المعرّيّ وإقبالا كانا أعظم شاعرين، وأديبين، وحكيمين. وكان أحدهما وهو المعرّيّ نجمًا من نجوم العرب والثّاني وهو إقبال نجم من نجوم الهند. وهذه صدفة أو تنوّع تخليق الله تعالى بأنّ كليهما كانا شاعرين، وناثرين، وفيلسوفين. وغادر كلاهما مسقط رأسهما للحصول على العلم. وعُدّ كلاهما من أساطين لغة كلّ منهما وآدابها. وخاصّة انقضى زمن طفولتهما وشبابهما في بيئة كانت فيها اللغتان أي العربية والأردوية وآدابهما تستعدّ ابتدائيًا للتّرحيب بأساليب، ومواضيع، وأخيلة جديدة بعد تحرّرها من السّلاسل التّقليديّة، ومع هذا الفرق بأن هذا العهد الجديد قد انتهى على المعرّيّ، بينما بدأ هذا العهد بإقبال وانتهى عليه.

إنّ عصر المعرّيّ في الحقيقة كان عصر الشّعر العربيّ لما كان تأثير الحضارة الإيرانيّة في العرب طرّق التّعقّل والتّخيّل، والدّقّة والرّقّة في شعرهم وأدبهم، وأنّ التّفسيات الجديدة، والاستعارات العجيبة، وكثرة استعمال علم البديع، والمبالغة جعلت أدب هذا العهد يختلف ويمتاز عن الأدب الجاهليّ والأمويّ، لا في الألفاظ فحسب بل في المعنى، والأسلوب، والمواضيع أيضًا.

وممّا لا مراء فيه أنّ شعر ذلك العصر قد اعترتها ظروف أثّرت جليًا في أسلوبه، ومعانيه، ومواضيعه، وأوزانه. كما أنّ خلافة بني الأميّة كانت خلافة عربيّة بحتة وبالتّالي كانت متعصّبة

ومتحيّزة في حماية اللّغة العربيّة وآدابها، ولكن خلافة بني العبّاس كانت عليها تابع إيرانيّ لأنّ الفُرس هم الذين ساعدوا بني العبّاس في إنشاء هذه الخلافة وتقويتها.

إذن أدب هذا العصر لم يكن عربيًّا خالصًا في معانيه وأسلوبه فقد دخل في الأدب العربيّ فنون وأغراض ومعان لم يألفها من قبل كالغزل بالمذكّر ووصف الخمور، والتّوفّر على الأوصاف الحضريّة، وإهمال العصبيّة العربيّة البدويّة. وهذه هي بيئة الشّعر والأدب التي فتح فيها المعرّيّ عينيه كأديب وشاعر.

نستطيع أن نقسم أدب المعرّيّ أي شعره ونثره أساسًا إلى قسمين: شعره ونثره في عهد الشّباب، وشعره ونثره في عهد الكهولة والشّيخوخة. فديوانه سقط الزّند، والذي هو مشتمل على شعره أيّام الشّباب كما هو المشهور، فغلبت عليه أثرات البيئة الأدبيّة لذلك العهد. فأسلوب بيانه تقليديّ ومليئ بكثرة المبالغة والكلفة. وفي هذا الطّور الأدبيّ لم يقلّد المعرّيّ المتنبّيّ فحسب بل استعار منه كثيرًا من المعاني، وخرج أحيانًا من قواعد اللّغة مثل صاحبه المتنبّيّ ولكنّه أكثر استخدام الألفاظ الأجنبيّة في ديوانه الأوّل، وهذا الشّيء أي كثرة استخدام الألفاظ الأجنبيّة أصبح فيما بعد الأسلوب الشّعريّ للمعرّيّ الخاصّ به، والذي كمل على خير وجه في ديوانه الثّاني اللّزوميات ورسالة الغفران. وشعره في الطّور الثّاني لأدبه لا يتحرّر من المبالغة فحسب بل يتفرّد بدقّة الخيال، وبيان الفلسفة والأخلاق، والاجتماع والسّياسة، والقوانين والأديان، وهذا هو الشّيء الذي جعل المعرّيّ شاعرًا منفردًا ممتازًا بنوعيّته.

وفي الجانب الآخر نرى أنّ عصر إقبال الأدبيّ لا يختلف عن عصر المعرّيّ الأدبيّ، ففي هذا العصر أنّ الشّعر والأدب الإيرانيّ لم يوصل الأساليب المبنيّة على المبالغة إلى قمّتها في الهند فحسب بل كان غالبًا ومتسلّطًا على الشّعر والأدب الأردويّ تسلّطا كاملا، لأنّ العرب ولو فتحوا السّلطة العجمية، وجعلوا أهلها بالأخلاق الإسلاميّة معتنقي الإسلام، ولكنّهم لم يستطيعوا أن يحرّروا الفكر المبنيّ على المركزيّة الملكيّة في الدّين العجميّ من قيد الملوكية.

ولذا أوّلا نظم الشّعراء العجم القصائد في مدح الملوك في العربيّة بعد أن تعلّموها، وثانيًا حاولوا صباغة الشّعر والأدب العربيّ بصبغتهم الخاصّة، ثم بعد ذلك عندما انقسمت المملكة العجمية الإسلاميّة في دويلات وأصبحت اللّغة الفارسيّة لغة العجم الشّعبيّة، فانتشر الكذب والمين والمبالغة في القول حتّى بدأت تُحسب جميع الدّويلات ناقصة بدون مدّاحي، ومؤرّخي، وشعراء

البلاط. ويمكن مراجعة تاريخ أدبيات إيران لبراؤن، وتاريخ أدب إيران لرضا زاده شفيق، وشعر العجم لمولانا شبلي نعماني لتصديق هذه الدّعوى التي قمنا بها هنا.

وعندما لاحظ الشّعراء رغبة الملوك والأمراء الشّديدة في المدح والمبالغة فبدؤوا ينتهزون هذه الفرصة وأصبحوا يتسابقون فيما بينهم، وبدؤوا ينظمون قصائدهم في مدح الملوك، والخمريات، والتّغزّل بالغلمان لتلبية رغباتهم الماديّة. ففي هذه الحالة قلّ عدد الشّعراء المخلصين الصّادقين إلى غاية حتّى لم يبق في الشّعر الفارسيّ إلا عديد من الشّعراء المخلصين الصّادقين أمثال الرّومي (م١٢٧٣م)، وعطّار (م٦٢٧هـ)، وسعدي (م٦٩١هـ)، وسنائي (م٥٤٥هـ).

وبالاختصار هذه هي أنموذج الشّعر الفارسيّ الغالبة التي أصبحت فيما بعد الحجر الأساسيّ للشّعر الأردويّ.

وممّا لا مراء فيه أنّ أثرات الشّعر الفارسيّ ظهرت جليًا في الشّعر الأردويّ كما ظهرت من قبل في الشّعر العربيّ. وهنا في الهند أيضًا اختار الشّعر والأدب الأساليب الجديدة، وصيغ الألفاظ الفصيحة الرّقيقة ولكن أصبحت مواضيع الأدب واطئة جدًا، ووصل الحال إلى هذا الحدّ بأن أكبر شاعر أردوي «مير» (م١١٩٩هـ) يفتخر بأخذه الدّواء من غلام العطّار قائلا ما معناه:

«مير كم نحن ساذجون بأننا نأخذ الدّواء من نفس غلام العطار الذي نحن أصبحنا مرضى بسببه»[1]

وقد أشار الشّاعر حالي (م١٩١٤هـ) في منظومته الشّهيرة «مد وجزر إسلام» إلى النّتيجة الحتميّة للوضع السّيء للشّعر والأدب الأردويّ قائلا ما معناه:

«شعراؤنا يملؤون جهنم»[2]

وتفصيل بؤس الشّعر والأدب الأردويّ هذا موجود في كتاب «مقدمة شعر وشاعري».

علمًا أنّ شبلي (م١٩١٣م)، وحالي، وآزاد (م١٩٣٦م)، وناظم (م ١٠٨١هـ)، وأرشد جورجاني كانوا قد بدؤوا حركة كتابة المنظومات في أساليب جديدة قبيل ظهور إقبال على أفق شعريّ. وكذلك مولوي نذير أحمد (م١٩١٢م)، ومولوي شبلي، ومولوي ذكاء الله (م ١٩١٠م) كانوا قد بدؤوا النّثر الجديد، السّاذج، المؤثّر.

---

[1] أنظر مير، مير تقي، كليات مير، نئی دہلی: قومی كونسل برائے فروغ ادب، ط: الثانية، ٢٠٠٣م.

[2] أنظر حالي، ألطاف حسين (مولانا)، كليات حالی، لاهور: بك تاك، ٢٠٠٥م.

ولكن جوّ الهند لحدّ الآن كان منتظرًا للمفكّر العملاق، الشّاعر والأديب المليء بوفور التّخليق الذي يكون أمينًا للتّقاليد الأدبيّة القديمة والجديدة، والذي يعرّف الشّعر والأدب الأردويّ على المقصديّة. وكما تنبّأ مولانا آزاد (الذي كان أحد الأركان الثلاثة للشّعر والنّثر الجديد أي حالي، شبلي وآزاد) في كتابه «نيرنج خيال» بأنّ أولئك النّاس يستطيعون تخليق أدب في المستقبل الذين يكون في يدهم الواحدة العلم والأدب الحديث وفي يدهم الأخرى مفاتيح الشّعر والأدب القديم.

وقد تحقّق تنبّؤ مولانا آزاد حرفًا حرفًا بعد عدّة سنوات في صورة الدّكتور محمّد إقبال الذي لم يغيّر جميع صيغ الشّعر والأدب الأردويّ القديمة فحسب بل منح الآداب العالمية ما تتعمّق آثارها مع مرور الزّمن.

هذه هي فرديّة المعرّيّ وإقبال التي لفتت نظري إليها. واخترت موضوع رسالتي للدّكتوراه المقارنة بين هاتين الشّخصيّتين الفذّتين، ولأنّه قد تمّت مقارنة أفكارهما وفلسفتهما على مستوى الدّكتوراه فلم أتناول في رسالتي هذه فلسفتهما بل تناولت فقط أدبهما أي شعرهما ونثرهما. وقمت ببيان القواسم المشتركة والمختلفة بين شعر ونثر كلّ منهما، كما قمت ببيان هذه القواسم المشتركة والمختلفة بين عصريهما ونشأتهما، والمقارنة بين رسالتيهما أي رسالة الغفران للمعرّيّ ورسالة الخلود لإقبال.

ويقع هذا البحث في مقدّمة، وأربعة أبواب، وخاتمة، وتفصيل الأبواب كالآتي:

الباب الأوّل: خصصت هذا الباب للتّعريف بعصر الشّاعرين ونشأتهما بما فيها ذكر أحوال حياة كلّ من الشّاعرين من الولادة إلى الوفاة وكذلك ذكر إنتاج كلّ من الشّاعرين، وفي هذا الباب ثلاثة فصول، ففي الفصل الأوّل فصّلت القول في عصر أبي العلاء ونشأته، وفي الفصل الثّاني فصّلت القول في عصر محمّد إقبال ونشأته، وفي الفصل الثّالث ذكرت القواسم المشتركة والمختلفة بين عصر ونشأة كلّ من المعرّيّ وإقبال.

الباب الثّاني: تناولت في هذا الباب شعر المعرّيّ وإقبال وأهمّ الموضوعات التي تناولها كلّ من المعرّيّ وإقبال في شعره. ففي هذا الباب ثلاثة فصول، تناولت في الفصل الأوّل شعر المعرّيّ وأهمّ الموضوعات التي تناولها في شعره، وتناولت في الفصل الثّاني شعر إقبال وأهمّ الموضوعات التي

تناولها إقبال في شعره، وفي الفصل الثّالث ذكرت القواسم المشتركة والمختلفة بين شعرهما والموضوعات التي تناولها كلّ من المعرّيّ وإقبال في شعره.

الباب الثّالث: يتعلّق هذا الباب بنثر المعرّيّ وإقبال، وفي هذا الباب أيضًا ثلاثة فصول، تناولت في الفصل الأوّل نثر المعرّيّ والأشياء الأخرى التي تتعلّق به، وتناولت في الفصل الثّاني نثر إقبال والأشياء الأخرى التي تتعلّق به، وفي الفصل الثّالث ذكرت القواسم المشتركة والمختلفة بين نثر المعرّيّ ونثر إقبال.

الباب الرّابع: قمت في هذا الباب بدراسة رسالة الغفران للمعرّيّ وجاويد نامه أو رسالة الخلود لإقبال، وفيه أربعة فصول، ذكرت في الفصل الأوّل فكرة العروج أصولها وجذورها، وفي الفصل الثّاني رسالة الغفران والأشياء التي تتعلّق بها، وفي الفصل الثّالث رسالة الخلود والأشياء التي تتعلّق بها، وفي الفصل الرّابع والأخير ذكرت القواسم المشتركة والمختلفة بين الرّسالتين أي رسالة الغفران ورسالة الخلود.

الدّراسة التّاريخية للموضوع وضرورة بحثنا هذا وأهمّيّته

قورن بين المعرّيّ وإقبال إمّا بشكل بسيط أو بشكل جزئيّ، حيث توجد ثلاثة مقالات صغيرة موجزة، منها مقال الدّكتور طه حسين، والذي يوجد في الكتاب «إقبال العرب على دراسات إقبال» الذي قام بإعدادها الدّكتور ظهور أحمد أظهر، ومقال ثان للحافظ عبد القدير، وطبع هذا المقال في مجلة إقباليات، عددها العربي، الصّادرة عن أكاديمية إقبال باكستان، لاهور، ومقال ثالث للدكتور تحسين فراقي، وطبع هذا المقال في كتابه: «جستجو» أي التّفتيش. فهؤلاء قاموا بالمقارنة بين المعرّيّ وإقبال بشكل يسير أو جزئيّ. وكذلك توجد رسالتان حول المقارنة بين المعرّيّ وإقبال، وهما: رسالة الماجستير التي قامت بإعدادها الطّالبة سميرا حميد من القسم العربي لجامعة بنجاب، لاهور، باكستان، وهذه الرّسالة تبحث فقط في العروج السّماويّ عند المعرّيّ وإقبال، والرّسالة الثّانية هي رسالة الدّكتوراه التي قام بإعدادها الدّكتور أبو ذر خليل الباكستانيّ الجنسية، وأكمل رسالته هذه في جامعة الخرطوم، سودان، وعنوان هذه الرّسالة هو: الشّعر الفلسفيّ عند المعرّيّ وإقبال (دراسة مقارنة)، إذن أخذ صاحب هذه الرّسالة فقط الجانب الفلسفيّ لهذين الشّاعرين.

فكانت هناك حاجة ماسّة إلى المقارنة بين هذين الشّاعرين بشكل عامّ، حيث يبحث فيها عن عصر، وحياة كلّ من الشاعرين، وأدب كلّ منهما من النّظم والنّثر، والعروج السّماوي لكلّ منهما. وكما أعلم أنّ هذه أوّل محاولة للمقارنة بين هذين الشّاعرين على نطاق أدبيّ واسع، وأتمنّى من العليّ العزيز أن تكون هذه المحاولة المتواضعة ناجحة.

حدود البحث

كما هو معلوم أنّ المعرّيّ وإقبال شخصيّتان ذاتا الجوانب العديدة، ولكلّ شخصية جوانب يمكن أن يكون كلّ جانب منها موضوع بحث مستقلّ. لكن مثل كلّ باحث حدّدت موضوعي قبل البدء به، فتناولت فقط أدب هاتين الشّخصيّتين من النّظم والنّثر، ولم أتطرّق إلى فلسفتهما، ولا إلى الجوانب الأخرى لشخصيّتهما غير الأدبيّة.

منهج البحث ومصادره

كان منهجي في بحثي هذا كالآتي:

١. الاستفادة من المصادر الأوّليّة، وعدم اللّجوء إلى المصادر الثّانوية اللّهم إذا اضطررت إليها.

٢. الاستفادة من المؤلّفات التي قام بتأليفها المعرّيّ وإقبال من كتبهم الشّعريّة والنّثريّة.

٣. الاستفادة ممّا أُلّف حول هاتين الشّخصيّتين ممّا يخصّ موضوعي هذا.

٤. الاستفادة من الشّبكة الانترنتّية.

٥. بيان كلّ ما يتّفق أو يختلف فيه الشّاعران من عصرهما، ونشأتهما، وشعرهما، ونثرهما، ورسالتيهما أي رسالة الغفران ورسالة الخلود.

٦. ترجمة النّصوص غير العربيّة من الأردويّة، والإنجليزيّة، والفارسيّة إلى العربيّة. ولم أذكر في المتن غير النّصوص العربيّة إلا في بعض الأماكن فذكرت النّصوص غير العربيّة أيضًا وذلك لإتمام الفائدة.

٧. تعريب المصادر غير العربيّة من الأردويّة، والإنجليزيّة، والفارسيّة.

٨. ذكر تراجم الأعلام والبلدان في الهوامش، ولكن لا أقول إنّني قمت بترجمة جميع الأعلام، لأنّها كانت كثيرة جدًّا وأخذت البعض منها وتركت البعض الأخر مخافة التّطويل.

٩. ترجمت الأعلام غير العربيّة إلى اللّغة الإنجليزيّة ليسهل للقارئ العربيّ فهمها.

١٠. ذكرت المصادر والمراجع في الهوامش حسب أسماء المؤلّفين.

أمّا بالنّسبة لمصادر البحث فأقول: هذا ممّا لا شكّ فيه أنّ أبا العلاء المعرّيّ ومحمّد إقبال علمان من أعلام الأمّة الإسلاميّة، وشاعران عظيمان، ولذا اشتغل العلماء، والأدباء، والطّلبة المسلمون وغيرهم وما زالوا يشتغلون بما تركا من آثار قيّمة من الشّعر والنّثر، وألّفوا عنها مئات من الكتب وما زالوا يؤلّفون. إذن لا أستطيع أن أقول بأنّ المواد التي كنت أحتاج إليها في كتابة بحثي هذا قليلة بل كانت متوفّرة ولكن وجدت الصّعوبة في الحصول على بعض المصادر التي كانت تتعلّق بصاحبنا المعرّيّ لأنّها ما كانت توجد هنا في باكستان وبالتّالي كلّفت بعض أصدقائي لإرسالها إليّ من الخارج. وأذكر هنا من أهمّ المصادر التي كانت أساسًا لموضوعي هذا، وهي كالآتية:

أوّلا: مؤلّفات أبي العلاء نفسه، فظاهر أنّها كانت لي أوفر المصادر نفعًا، وأجلّها خطرًا.

ثانيًا: شروح الدّيوانين للمعرّيّ أي سقط الزّند، واللّزوميّات، فهذه الشّروحات ساعدتني كثيرًا في فهم أفكار أبي العلاء.

ثالثًا: مؤلّفات العلامة محمّد إقبال نفسه، فهذه أيضًا كانت لي أوفر المصادر نفعًا.

رابعًا: شروح دواوين إقبال ولا سيّما دواوينه التي تحتوي على الأبيات الفارسيّة لأنّني ما كنت عارفًا اللّغة الفارسيّة إلا قليلا، فهذه الشّروح ساعدتني كثيرًا في فهم هذه الدّواوين الفارسيّة.

خامسًا: المؤلّفات التي أُلّفت عن أبي العلاء ومحمّد إقبال، وهي كثيرة ولا يمكن تحليلها في هذا المكان.

وفي الأخير أرجو من الله سبحانه وتعالى أن يكون عملي هذا إضافة حسنة لمحبّي الأدب وبالتّالي لمحبّي المعرّيّ وإقبال اللذين ابتكرا في الشّعر والنّثر ابتكارات لم يستطع أحد من الشّعراء ولا النّاثرين أن يبتكر فيهما مثلهما.

الباب الأوّل

المعرّي وإقبال: عصرهما ونشأتهما

الفصل الأوّل

عصر أبي العلاء ونشأته

عصر أبي العلاء

إنّ العصر الذي عاش فيه أبو العلاء المعرّيّ يبدأ من بعد منتصف القرن الرّابع حتّى منتصف القرن الخامس للهجرة.

وهذا العصر- كما هو معلوم- هو العصر العبّاسي الذي يبتدئ في التّاريخ السّياسيّ سنة اثنتين وثلاثين ومائة، وينتهي سنة ستّ وخمسين وستمائة. والجمهور من مؤرّخي الآداب يقسم هذا العصر إلى قسمين: أحدهما عصر الرّقي، وينتهي سنة أربع وثلاثين وثلثمائة، وهي السّنة التي ملك الدّيلم فيها بغداد. والثّاني عصر الانحطاط، وينتهي بانتهاء الدّولة، إذ يدلى بالآداب إلى انحطاط عامّ يستنقذها منه هذا العصر الحديث.[1]

لو نرى هذا التّقسيم الذي قام به مؤرّخو الآداب لنجد أنّ أبا العلاء قد عاش في عصر الانحطاط لأنّ ولادته كانت سنة ٣٦٣هـ أي بعد انتهاء عصر الرّقي لأنّ انتهاءه كان في سنة ٣٣٤هـ كما ذكرنا. ولكن الدّكتور طه حسين (م١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) يخالف هذا التّقسيم للعصر العبّاسي الذي قام به مؤرّخو الآداب. لأنّهم- في رأيه- تبعوا في تقسيمهم لهذا العصر التّاريخ السّياسيّ وهناك فرق شاسع بين تاريخ الأحداث السّياسيّة وبين تاريخ الآداب. ولذا قام الدّكتور طه حسين بتقسيم جديد لأيّام الآداب العبّاسيّة. كما هو يقول: «إذًا فأيّام بني العبّاس، أو بعبارة أدنى إلى التّحقيق، أيّام الأداب العبّاسيّة، تنقسم إلى ثلاثة عصور، يبدأ أوّلها مع القرن الثّاني، وينتهي بعد منتصف القرن الثّالث، ثم ينتهي العصر الثّاني ويبدأ العصر الثّالث بعد منتصف القرن الخامس». ثم يقول: «إنّ أبا العلاء قد نشأ وقضى حياته في العصر الثّاني.»[2]

ولقد أظلّ المعرّيّ عصرًا اضطربت فيه الأحوال السّياسيّة والاجتماعيّة وظهرت في أرجاء العالم الإسلاميّ حركات وثورات ما تكاد تنهض إحداها حتّى تخرّ صرعى تحت وطأة حركة أقوى، ولكنّ هذا الاضطراب السّياسيّ عاد على العلم والأدب بفوائد لا تنكر، إذ عمد كلّ أمير إلى حشد طائفة من العلماء والأدباء يباهي بهم خصمه فازدهر الأدب ونما الشّعر وتعدّدت المدارس

---

[1] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ط: الرّابعة، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م، ص: ٣٧، ٣٨.

[2] المرجع نفسه، ص: ٤٤، ٤٥.

العلميّة، والأدبيّة، وأتت، في هذا العصر، التّرجمات عن اللّغات الأعجميّة ثمرات ناضجات ومنها ظهور فلاسفة كالفارابيّ[1] وابن سينا[2] وأخوان الصّفا ثمّ المعرّيّ الشّاعر والأديب النّاقد الفيلسوف.

وكما يرى الدّكتور طه حسين أنّ العصر الثّاني من عصور الآداب العبّاسيّة والذي يبدأ بعد منتصف القرن الثّالث أي قبل ولادة أبي العلاء، عصر الرّقي كما هو يقول في هذا الصّدد:

«ولعمري إنّ عصرًا ينبغ فيه من الشّعراء الرّضيّ[3]، والمتنبيّ[4]، وأبو العلاء؛ ومن الكتّاب ابن العميد[5]، وابن عباد[1]، والصّابئ[2]؛ ومن الفلاسفة الفارابيّ، وابن سينا، وابن لوقا[3]؛ ومن الأدباء أبو

---

[1] الفارابيّ (م٣٣٩هـ): هو أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرّحان بن أوزلغ الفارابيّ التركيّ الحكيم المشهور، صاحب التّصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم؛ وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه. انظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٥، ص: ١٥٣– ١٥٦.

[2] ابن سينا (٣٧٠– ٤٢٨هـ): الرّئيس أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور؛ وكان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه، وصنّف كتاب «الشّفاء» في الحكمة، و«النّجاة»، و«الإشارات»، و«القانون» وغير ذلك ممّا يقارب مائة مصنّف ما بين مطوّل ومختصر ورسالة في فنون شتّى. وله رسائل بديعة، منها: رسالة «حيّ بن يقظان»، ورسالة «سلامان والبسال»، ورسالة «الطّير» وغيرها. انتفع النّاس بكتبه، وهو أحد فلاسفة المسلمين. أنظر ياقوت الحمويّ، وفيات الأعيان، ج: ٢، ص: ١٥٧– ١٦٢.

[3] الرّضيّ (٣٥٩– ٤٠٦هـ): هو الشّريف الرّضيّ أبو الحسن محمّد بن الطّاهر ذي المناقب أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصّادق بن محمّد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ أبي طالب رضي الله عنهم، المعروف بالموسويّ صاحب ديوان الشّعر. وله ديوان شعره كبير يدخل في أربع مجلّدات. أنظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٤، ص: ٤١٦– ٤٢٠.

[4] المتنبيّ: هو أبو الطّيّب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصّمد الجعفيّ الكنديّ الكوفيّ المعروف بالمتنبيّ الشّاعر المشهور. مولده في سنة ثلاث وثلثمائة بالكوفة في محلة تُسمّى كِنْدَة فنُسب إليها. وليس هو من كندة التي هي قبيلة، بل هو جعفيّ القبيلة. وقُتل يوم الأربعاء لستّ بقين– وقيل: لثلاث بقين، وقيل: لليلتين بقيتا– من شهر رمضان سنة أربع وخمسين وثلثمائة، وقيل: لخمس بقين من شهر رمضان من السّنة المذكورة. أنظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ١٢٠– ١٢٥.

[5] ابن العميد: هو عليّ بن محمّد بن الحسين بن محمّد أبو الفتح بن العميد، الملّقب بذي الكفايتين، كفاية السّيف وكفاية القلم... كان أديبًا فاضلا بليغًا... كان أبوه قد أدّبه فأحسن تأديبه، وهذّبه أبو الحسين بن فارس اللغويّ وأحسن تهذيبه. وله كلام كثير نظم ونثر، وله في صفة الفرس ما يُوفي على كلّ منظوم. ولو أبقته الأيّام لظهر منه كلّ فضل كبير. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ٤، ص: ٢٥٧– ٢٨٢.

هلال[4]، وابن المرزُبان[5]، والآمديّ[6]، والجرجانيّ[7]؛ ومن النّحويّين ابن خالويه[1]، ابن جنّي[2]، وأبو علي الفارسيّ[3]، والسّيرافيّ[4] عصر ينبغ فيه هؤلاء وغيرهم من أمثالهم، ومن المؤرّخين والجغرافيّين والفلكيّين، لخليق أن يكون عصر رقي ونهضة لا عصر ضعف وانحطاط في العلوم والآداب.»[5]

---

1 ابن عباد: هو الصّاحب أبو القاسم إسماعيل بن أبي الحسن عبّاد بن العبّاس بن عباد بن أحمد ابن إدريس الطّالقانيّ؛ كان نادرة الدّهر وأعجوبة العصر في فضائله ومكارمه وكرمه، أخذ الأدب عن أبي الحسين أحمد بن فارس اللّغويّ صاحب كتاب «الجمل» في اللّغة، وأخذ عن أبي الفضل ابن العميد، وغيرهما. وصنّف في اللّغة كتابًا سمّاه المحيط وله كتب قيّمة في اللّغة والأدب منها: المحيط، الكافي، الكشف عن مساوئ شعر المتنبيّ، وله رسائل بديعة ونظم جيّد. للمزيد من التّفصيل انظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ٢٢٨– ٢٣٣.

2 الصّابي: هو أبو إسحاق إبراهيم بن هلال بن إبراهيم بن زُهرون بن حَبُّون الحرانيّ الصّابي، صاحب الرّسائل المشهورة والنّظم البديع؛ كان كاتب الإنشاء ببغداد عن الخليفة وعن عزّ الدّولة بختيار بن معزّ الدّولة بن بُويه الدّيلميّ. وله كلّ شيء حسن من المنظوم والمنثور. تُوُفّي يوم الاثنين– وقيل: يوم الخميس– لاثنتي عشرة ليلة خلت من شوّال سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، ببغداد، وعمره إحدى وسبعون سنة. للمزيد من التّفصيل انظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ٥٢، ٥٣.

3 ابن لوقا (م٣٠٠هـ): عالم عربيّ، روميّ الأصل، من أهل بعلبكّ. نقل إلى العربية عددًا من كتب اليونان. وله مصنّفات متعدّدة، من أشهرها: كتاب «الفلاحة اليونانية»، وكتاب «المرايا المحرقة»، وكتاب «هيئة الأفلاك» وكتاب «الفصل بين الرّوح والنّفس».

4 أبو هلال: هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران اللّغويّ العسكريّ. وكان الغالب عليه الأدب والشّعر. وله في اللّغة كتاب سمّاه بالتّلخيص وهو كتاب مفيد، وكتاب صناعتي النّظم والنّثر أيضًا كتاب مفيد جدًا. أنظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ٢، ص: ٥٦٢– ٥٦٧.

5 المرْزُبانيّ (٢٩٧– ٣٧٤هـ): هو أبو عبيد الله محمّد بن عمران بن موسى بن سعيد بن عبيد الله، الكاتب المرزبانيّ الخراسانيّ الأصل البغداديّ المولد، صاحب التصانيف المشهورة والمجاميع الغريبة؛ كان راوية للأدب، صاحب أخبار. وتواليفه كثيرة، وكان ثقة في الحديث ومائلا إلى التّشيع في المذهب. أنظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٤، ص: ٣٥٤– ٣٥٦.

6 الآمديّ: هو أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي النّحويّ الكاتب، صاحب كتاب الموازنة بين الطّائيّين. كان حسن الفهم، جيّد الدّراية والرّواية، سريع الإدراك. أنظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ٢، ص: ٤٦٩– ٤٧٨.

7 الجرجانيّ: هو الفضل بن إسماعيل التّميميّ أبو عامر الجرجانيّ. أديب أريب فاضل لبيب، أحد أصحاب عبد القاهر الجرجانيّ النّحويّ، وكان مليح الخطّ، صحيح الضّبط، رائق النّظم، فصيح النّثر، جيّد التّصنيف، حسن

نستنتج من هذا البحث بأنّ العصر الذي نشأ فيه شاعرنا العبقريّ كان عصر رقي وانحطاط معًا، عصر الانحطاط من النّاحية السّياسيّة- كما سنذكره فيما بعد- وعصر الرّقي والازدهار من النّاحية العلميّة والأدبيّة، ولعلّ السّبب في ذلك نضج الفكر العربيّ من ورود الثّقافات الأجنبيّة: الفارسيّة واليونانيّة والهنديّة وغيرها من الثّقافات- لسنا في صدد تفصيلها- وكما يرجع الفضل للرّقي هذا إلى المنبع الأوّل للفكر الإسلاميّ وهو القرآن الكريم. أمّا الدّليل العمليّ على أنّ عصر أبي العلاء كان عصر رقي وازدهار من النّاحية العلميّة والأدبيّة فهو كما يقول الدّكتور طه حسين: «أمّا الدّليل العمليّ: فهو ما نراه من الآثار العلميّة والأدبيّة، التي تمثّل لنا

التّأليف. ومن كتبه: البيان في علم القرآن، وكتاب عروق الذّهب من أشعار العرب، وكتاب سلوة الغرباء وغيرها. أنظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ٤، ص: ٥٥٠- ٥٥٨.

١ ابن خالويه (م٣٧٠هـ): هو أبو عبد الله بن أحمد بن خالويه النّحويّ اللّغويّ؛ أصله من همذان ولكنّه دخل بغداد وأدرك جلّة العلماء بها مثل أبي بكر ابن الأنباريّ وابن مجاهد المقرئ وأبي عمر الزّاهد وابن دريد، وقرأ على أبي سعيد السّيرافيّ. وله كتب قيّمة في اللّغة والأدب منها: «كتاب ليس»، كتاب «الاشتقاق»، وكتاب «الجمل» في النّحو، وكتاب «القراءات»، وكتاب «إعراب ثلاثين سورة من الكتاب العزيز»، وكتاب «المقصور والممدود»، وكتاب «المذكّر والمؤنّث»، وكتاب «الألفات»، وكتاب «شرح المقصورة لابن دريد»، وكتاب «الأسد»، وغير ذلك. أنظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٢، ص: ١٧٨- ١٧٩.

٢ ابن جنّيّ: هو أبو الفتح عثمان بن جنّيّ النّحويّ. وهو الذي قال فيه المتنبيّ: هذا رجل لا يعرف قدره كثير من النّاس. ولقد ترك لنا كتبًا قيّمة، منها سرّ الصّناعة، اللّمع في العربيّة، مختصر العروض والقوافي. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ٣، ص: ٤٦١- ٤٨١.

٣ أبو علي الفارسيّ (٢٨٨- ٣٧٧هـ): هو أبو عليّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمّد بن سليمان بن أبان الفارسيّ النّحويّ؛ وكان إمام وقته في النّحو. ومن تصانيفه: كتاب «التّذكرة»، «المقصور والممدود»، «الحجّة»، «الإعفال»، «العوامل المائة»، «المسائل الشّيرازيات»، «المسائل القصريات»، «المسائل العسكرية»، «المسائل البصرية»، «المسائل المجلسيات» وغير ذلك. أنظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٢، ص: ٨٠- ٨٢.

٤ السّيرافيّ (م ٣٦٨هـ): هو أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السّيرافيّ النّحويّ المعروف بالقاضي؛ سكن بغداد وتولّى القضاء بها نيابة عن أبي محمّد ابن المعروف، وكان أعلم النّاس بنحو البصريّين، وشرح كتاب سيبويه فأجاد فيه. وله كتاب «ألفات الوصل والقطع» وكتاب «أخبار النّحويّين البصريّين» وكتاب «الوقف والابتداء» وكتاب «صنعة الشّعر والبلاغة» و«شرح مقصورة ابن دريد». أنظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ٢، ص: ٥٠٥- ٥٢٧.

٥ طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٤٠.

العصر الثّاني من عصور العبّاسيّين، وضّاء متلألئًا، قد نضج فيه العقل الإسلاميّ، فظهرت آثاره متقنة تامّة التّكوين؛ وليس إلى تحقيق ذلك من سبيل، إلا النّظر في أثبات الكتب التي نُشرت في ذلك العصر، والمقارنة بينها وبين كتب العصر الأوّل؛ فذلك أصدق شاهد بصحّة ما نقول.»[1]

وعصر الانحطاط حسب تقسيم الدّكتور طه حسين هو العصر الثّالث الذي يبدأ بعد منتصف القرن الخامس، يقول الدّكتور طه حسين في هذا الصّدد: «وما كاد ينتصف القرن الخامس، حتّى أخذت طائفة من الأسباب- ليس يعنينا شرحها الآن- تجمع لحرب الآداب العربيّة، وشنّ الغارة عليها، وبذلك بُدِئ العصر العبّاسي الثّالث، الذي نستطيع أن نسمّيه عصر انحطاط.»[2]

الحياة السّياسيّة في عصر أبي العلاء

ذكرنا فيما مضى أنّ الحياة الأدبيّة في العصر الثّاني للعبّاسيّين، قد كانت راقية صالحة، والحياة السّياسيّة قد كانت سيّئة، أي رقي الآداب وانحطاط السّياسة في وقت واحد.

هنا يجدر بنا أنّ نوزّع عصر أبي العلاء من النّاحية السّياسيّة، كما وزّعناه من قبل من النّاحيّة العلميّة والأدبيّة. أمّا من النّاحية السّياسيّة فينقسم عصره إلى قسمين: أوّلهما كان قبل أبي العلاء، والثّاني هو العصر الذي نشأ فيه شاعرنا العبقريّ هذا.

أمّا العصر الأوّل الذي كان قبل أبي العلاء ابتداء من قيام الدّولة العبّاسيّة، فكان عصر القوّة الذي يقول عنه الدّكتور طه حسين: «من ذلك العهد تمّت الكلمة لبني العبّاس في المشرق والمغرب، فخلصت لهم المملكة الإسلاميّة في آسيا وأفريقيا، وانفصلت عنهم الأندلس، وكان شباب الدّولة في هذه الأيّام غضًّا، وغصنها رطبًا، وقوّتها كاملة، وثروتها موفورة، فشادت لنفسها وللمسلمين ما شاء الله أن تشيد من مجد، بالسّيف، والقلم، والمال.»[3]

---

١ المرجع نفسه، ص: ٥٠.

٢ المرجع نفسه، ص: ٤٤.

٣ طه حسين (الدكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٤٦.

أمّا العصر الثّاني الذي نشأ فيه أبو العلاء فهو عصر الضّعف ابتداء من عصر المعتصم بن الرّشيد[1] الذي اصطنع جندًا من التّرك يعتمد عليه ويعتزّ به. كما يقول الدّكتور طه حسين في هذا الصّدد: «كان اصطناع المعتصم للجند التّركيّ، مقدمة لهذا العصر، ولكن ابتداءه الفعليّ كان بمقتل المتوكّل، واستيلاء التّرك على أمر الخلفاء، يولّون ويعزلون. ويتصرّفون بأمور الدّولة كما يشتهون.»[2]

هكذا بدأ أمر الخلفاء العبّاسيّين يضعف شيئًا فشيئًا وبلغ هذا الضّعف سنة أربع وثلاثين وثلثمائة أقصاه، فنشأت الدّول المختلفة والمفترقة، قد ذكر الدّكتور طه حسين من أشهرها وأبقاها أثرًا في التّاريخ. فمنها دولة الدّيلم هؤلاء، ومنها دولة العلويّين بطبرستان[3]، والدّولة السّامانيّة فيما وراء النّهر، ودولة آل سبكتكين في الهند وأفغانستان، ودولة الحمدانيّة في الجزيرة، ودولة آل الإخشيد بمصر، ثم الدّولة الفاطميّة بأفريقيا، وقد مُكن لها، فملكت مصر والشّام وبلاد العرب، تلك هي الدّول التي أظلّها عصر أبي العلا.[4]

هذا الانقسام السّياسيّ الذي تبيّنه أسماء تلك الدّول السّابقة وغيره من الدّول الكثيرة التي نشأت آنذاك يشير إلى ظاهرة مهمّة وهي أنّ المسلمين في ذلك العصر، لم تكن لهم دولة جامعة، ولم يظلّهم علم واحد.

---

[1] المعتصم العبّاسيّ (١٧٩- ٢٢٧هـ= ٧٩٥- ٨٤١م): محمّد بن هارون الرّشيد بن المهديّ ابن المنصور، أبو إسحاق، المعتصم بالله العباسيّ: خليفة من أعاظم خلفاء هذه الدّولة. وبويع بالخلافة سنة ٢١٨هـ، يوم وفاة أخيه المأمون. وهو فاتح عمورية Amorium من بلاد الرّوم الشّرقيّة، في خبر مشهور. وهو باني مدينة سامرا (سنة ٢٢٢هـ) حين ضاقت بغداد بجنده. وهو أوّل من أضاف إلى اسمه اسم الله تعالى، من الخلفاء، فقيل: «المعتصم بالله». وكان لين العريكة، رضيّ الخلق، اتّسع ملكه جدًّا. وكان له سبعون ألف مملوك. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٧، ص: ١٢٨.

[2] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٤٧.

[3] طَبَرِستان: بفتح أوّله وثانيه، وكسر الرّاء، والنّسبة إلى هذا الموضع الطَّبَرِيّ. وهي بلدان واسعة كثيرة. خرج من نواحيها من لا يُحصى كثرة من أهل العلم والأدب والفقه، والغالب على هذه النّواحي الجبال، فمن أعيان بلدانها دهستان وجرجان وأستراباذ وآمُل. أنظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ١٣- ١٦.

[4] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٤٨.

وهكذا تمزّقت الدّولة العبّاسيّة العظيمة إلى دويلات صغيرة مختلفة، كلّ تنافس الأخرى وتغير عليها. ولم يكن هذا الفساد طارئًا مفاجئًا، بل كانت له من قديم بذور كامنة، لبث طويلا تعمل عملها في الخفاء وتنخر في أساس الدّولة، وقد كان هذا الاضطراب ينتج للمسلمين ألوانًا من الضّعف، ولعلّ مثل هذه الأوضاع هي التي تسبّبت في تكوين شخصيّة حكيم المعرّة الخاصّة كما تقول الدّكتورة عائشة عبد الرّحمن بنت الشّاطئ (م١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) في هذا الصّدد:

«والحقّ، كذلك أنّ أبا العلاء لم يكن قبل رحلته إلى بغداد بمعزل عن هذا كلّه. فمدينة «حلب»[١] من كبريات حواضر الشّام، والشّام من قديم يقف بين التيّارات المتدافعة: في الجاهلية كان بين روم وفرس وعرب؛ وفي العصر الأمويّ كان بين حجاز وعراق؛ وهو في عصر أبي العلاء بين العبّاسيّين والفاطميّين، والرّوم منه غير بعيد.

والمعرّيّ يتنفّس في هذا الجوّ، وعلى بابه تصطخب الأمواج وقد وُلد في عنفوان الصّدام سنة أُقيمت الدّعوة بالحرمين للمُعِز العبيديّ الفاطميّ[٢] وقُطِعت خطبة بني العبّاس. يلتفت عن يمين فإذا العراق غير بعيد منه، فيه خلافة عبّاسية سُنّية قائمة، بايعها جمهور المسلمين ورسّخها عمر طويل قارَب منتصف قرنه الثّالث. ويلتفت إلى يسار، فإذا مصر قريبة منه واصلة إليه، قد استقرّت فيها دولة فاطميّة قويّة فتيّة، في عنفوان نشاطها وضجيج دعوتها. ومن حولها التفّ النّاقمون والطّامحون والمغامرون، وحفّتْ بها إيحاءات غيبيّة وهمسات سرّيّة...

و«حلب» كانت تابعة للعبّاسيّة في عصرها الأوّل. ثمّ استقلّت بها الحمدانيّة استقلالا ذاتيًا مع التّبعيّة الرّسميّة لبغداد. ووُلد «أبو العلاء» يشهد انطفاء الشّعاع البارق، وقد طُويت الصّفحات المجيدة التي كتبها «سيف الدّولة الحمدانيّ»[٣] بجهاده وبطولاته، ووُضِعت مكانها صفحات سود

---

١ حلب: مدينة عظيمة واسعة، كثيرة الخيرات، طيّبة الهواء، صحيحة الأديم والماء. أنظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٢، ص: ٢٨٢- ٢٩٠.

٢ المعزّ الفاطميّ (٣١٩- ٣٦٥هـ= ٩٣١- ٩٧٥م): معد (المعزّ لدين الله) بن إسماعيل (المنصور) بن القائم بن المهديّ عبيد الله الفاطميّ العبيديّ، أبو تميم: صاحب مصر وأفريقيّة، وأحد الخلفاء في هذه الدّولة. وكان عاقلا حازمًا شجاعًا أديبًا ينسب إليه شعر رقيق. وهو ممدوح ابن هانئ الأندلسيّ. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٧، ص: ٢٦٥.

٣ سيف الدّولة الحمدانيّ (٣٠٣-٣٥٦هـ= ٩١٥- ٩٦٧م): علي بن عبد الله بن حمدان التغلبيّ الربعيّ، أبو الحسن، سيف الدّولة: الأمير، صاحب المتنبيّ وممدوحه. يقال: لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما

مكتوبة بالتّخاذل والتّمزّق والهزيمة، واستجداء المعونة من الرّوم الذين أمضى سيف الله حياته يحاربهم مجاهدًا. ويدفعهم عن ديار الإسلام.»[1]

وهكذا تتابعت جولات الصّراع بين الولاة والحكّام في العالم الإسلاميّ بأجمعه عامّة، وفي الشّام خاصّة، وقد أصبحت دويلات متفرّقة كلٌّ منها تنافس غيرها، إلى وفاة أبي العلاء.

أمّا حياة أبي العلاء فهي كانت متّصلة اتّصالا خاصًّا بثلاث من الدّول، وهي دولة الدّيلم ببغداد، وإنّما اتّصلت حياة أبي العلاء بها سنة وبعض سنة، حين رحل إلى العراق، ودولة الحمدانيّة بحلب، وقد خضع لها أبو العلاء منذ وُلد إلى أن ظفرت بإسقاطها دولة الفاطميّين، وهي ثالثة الدّول التي أظلّت هذا الحكم.[2]

ولكن قضى أبو العلاء- كما هو معلوم- معظم حياته في مسقط رأسه المعرّة وكانت موصولة بحلب وتابعة لها ويقول الدّكتور طه حسين عن الحياة السّياسيّة لإقليم حلب في حياة أبي العلاء:

«فإنّ الحياة السّياسيّة لإقليم حلب في أواخر القرن الرّابع وأكثر القرن الخامس، مضطربة أشدّ الاضطرب، غامضة كلّ الغموض، مناقضة بعض المناقضة لما عُرف من حياة أبي العلاء.»[3]

إذًا العصر الذي عاش فيه المعريّ كان عصرًا هيمنت عليه الفتن السّياسيّة والدّسائس وانحسار سلطة الخلافة بعد أن تقوّضت الدّولة العبّاسيّة، وأصبح وجود الخليفة شكليًّا لا يمارس أيًّا من صلاحيات الخلفاء العبّاسيّين في عصرهم الأوّل، عصر الرّقي والازدهار، وتقسّمت الدّولة العبّاسيّة إلى إمارات ودويلات متناثرة يحكمها أمراء ليست لهم علاقة بمراكز الخلافة.

وفي آخر المطاف يكون من الأنسب أن أذكر ما قاله الدّكتور طه حسين نحو الحياة السّياسيّة في أيّام أبي العلاء، ولعلّه خير تعبير لصورة العصر الذي نحن بصدده: «فإنّ هذه الحياة

احتمع بباب سيف الدّولة من شيوخ العلم ونجوم الدّهر!. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٤، ص: ٣٠٣.

[1] بنت الشّاطئ، عائشة عبد الرّحمن (الدّكتورة)، مع أبي العلاء في رحلة حياته، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢م، ص: ١٠٨، ١٠٩.

[2] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٤٩.

[3] المرجع نفسه، ص: ٥٠.

السّياسيّة المملوءة بالفزع والهول، وبالاختلاف والاضطراب، وبالفساد والانتقاض، بالكيد والخديعة، قد عملت من غير شكّ عملا غير قليل، في تكوين الفلسفة العلائيّة، فلا بدّ من فهمها إذا حاولنا أن نفهم أبا العلاء، ونحن إذا فهمنا هذه الحياة السّياسيّة السّيّئة، وقرنّاه إلى غيرها من الأسباب التي اشتركت في تكوين هذا النّسيج الفلسفيّ الذي تمثّله اللّزوميات، لم يبق ما يحمل على لوم أبي العلاء أو تأنيبه، فإنّ كلّ شيء حوله وإنّما كان يزهد العاقل في الحياة، ويُرغبه عنها، ويملأ نفسه سوء ظنّ بها، وقبح رأي فيها.»[1]

هذا ما كان بالنّسبة للحياة السّياسيّة في أيّام أبي العلاء أمّا الحياة الاقتصاديّة، والحياة الدّينيّة، والحياة الاجتماعيّة، والحياة الخلقيّة فحالتها في أيّام أبي العلاء لا تختلف بكثير من الحياة السّياسيّة فيها. أمّا الحياة العقليّة في عصر أبي العلاء فلا نستطيع أن نحكم عليها حكمنا على غيرها من ألوان الحياة، لأنّ المسلمين لم يشهدوا عصرًا زَهَتْ فيه حياتهم العقليّة وأَزْهَرَتْ، وآتت أطيب الثّمر وألذّ الجنى مثل هذا العصر الذي عاش فيه حكيم المعرّة أبو العلاء ويكفي دليلا أن يكون المعرّيّ نفسه ثمرة من ثماره اليانعة.

نشأة أبي العلاء

وفيما يلي من الصّفحات نتحدّث عن نشأة أبي العلاء بعدما تحدّثنا عن عصره.

معرّة النّعمان: ضبطها، معناها، والمراد من النّعمان

يقول المعرّيّ:

فيا بَرْقُ ليس الكَرْخُ داري، وإنّما
رماني إليه الدّهرُ مُنْذُ ليَال
فهل فيكَ، من ماء المعَرَّة قَطرَةٌ،
تُغيثُ بها ظَمْآنَ ليسَ بسال؟[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٦٨.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، سقط الزند، بيروت: دار بيروت ودار صادر، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، ص: ٢٤٧.

يقول الدّكتور طه حسين في ضبط المعرّة والنّعمان: «ليس من شكّ عند أئمّة اللّغة وأصحاب المعاجم والكتب الجغرافيّة وأبي العلاء نفسه في أنّ هذا البلد يُسمّى المعرّة، بميم مفتوحة، تليها عين مفتوحة، بعدها راء مشدّده، تعقبها هاء التّأنيث؛ ثم يضاف هذا اللّفظ إلى النُّعمان بنون مضمومة تليها عين ساكنة، بعدها ميم وألف ونون». ثم يقول: «ذلك شيء قد اتّفق عليه القدماء والمحدَثون.»[1]

أمّا بالنّسبة إلى معناها فيقول الميمنيّ (م١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م): «أشهر الأقوال التي ذكرها ياقوت أنّ المعرّة الشّدّة والجناية- كما وردت في الآية بهذا المعنى[2]- كجناية العرّ وهو الجرَب وكلّ عيب، وإلى هذا المعنى نظر صاحبنا في قوله:

يعيّرنا لفظ المعَرّة أنّها
من العرّ قوم في العُلا غُرباء[3]

هذا هو المعروف في القوم إذ جهلوا أصلها. وولع أبناء العصر في إرجاعها إلى أصول اختلقوها وحدّسات لفقوها ممّا لا برهان لهم عليه.»[4]

أمّا كلمة النّعمان فيوجد في مرادها اختلاف، قالوا: النّعمان هو ابن بشير الأنصاريّ[5] احتاز بها واليًا على حمص[1] من قبل مروان[2] فمات له بها ولد فسُمّيت به وكانت قبل تُدعى معرّة حمص كما قال البلاذريّ (م ٢٧٩هـ).[3]

---

١ طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٠٢. وانظر السّمعانيّ، عبد الكريم بن محمّد ابن منصور التّميميّ، الأنساب، بيروت- لبنان: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج:٥، ص: ٣٤١.

المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، شرح غريد الشّيخ، بيروت- لبنان: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٩م، ج:١، ص: ٤٩.

٢ ﴿فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، الفتح، ٤٨/ ٢٥.

٣ المعرّيّ، اللّزوميات، ج: ١، ص: ٤٩.

٤ الميمني، عبد العزيز، أبوالعلاء وما إليه، القاهرة: ١٣٤٤هـ، ص: ١٢. وانظر ياقوت الحمويّ، شهاب الدّين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ج:٥، ص: ١٥٥.

٥ صحابي الرّسول المعروف.

واستضعف ياقوت (م٦٢٦هـ) هذا السّبب ويقول:

«وهذا في رأي سبب ضعيف، لا تُسمّى بمثله مدينة، والذي أظنّه أنّها مسمّاة بالنّعمان، وهو الملقّب بالسّاطع ابن عدي بن غطفان بن عمرو بن بريح بن خُزَيْمة بن تيم الله– وهو تنوخ- بن أسد بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة.»[٤]

ولكن ابن العديم (م٦٦٠هـ) قد خالف ياقوت في نسبة المعرّة إلى النّعمان الملقّب بالسّاطع ابن عدي قائلا في كتابه الإنصاف والتّحرّي:

«وبعض الجهّال يقول: إنّ معرّة النّعمان تنسب إليه «يعني إلى النّعمان الملقّب بالسّاطع» وليس بصحيح، بل تُنسب إلى النّعمان بن بشير الأنصاريّ، وكان واليًا على حمص وقنسرين[٥] في ولاية معاوية وابنه يزيد، ومات للنّعمان بها ولد، وجدّد عمارتها، فنُسبت إليه، وكانت تسمّى أوّلا «ذات القصور».

وقيل: إنّ سياث[٦] كانت المدينة وهي آهلة، فخرج ابن النّعمان ابن بشير يتصيّد، وكان موضع المعرّة أجمة، فافترسه السّبع، فجزع عليه، وبنى له موضعًا عند قبره، فبنى النّاس لبنائه، فنُسبت معرّة النّعمان إليه لذلك.»[١]

---

١ حِمْص: بالكسر ثم السّكون، والصّاد مهملة: بلد مشهور قديم كبير. وهي بين دمشق وحلب في نصف الطّريق، يُذكّر ويُؤنّث. بناه رجل يقال له: حمص بن المطهر بن حان بن مكنف، وقيل: حمص بن مكنف العمليقيّ. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٢، ص: ٣٠٢- ٣٠٤.

٢ مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي الدّمشقيّ، أبو عبد الملك، ولي الخلافة سنة (٦٤هـ) ومات سنة (٦٥هـ) ولم تثبت له صحبة.

٣ البلاذريّ، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البغداديّ، فتوح البلدان، ص: ١٥٦.

٤ ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج:٥، ص: ١٥٦.

٥ قِنَّسْرِين: بكسر أوّله، وفتح ثانيه وتشديده، وقد كسره قوم، ثم سين مهملة. وكان فتح قنسرين على يد أبي عبيدة بن الجراح– رضي الله عنه– في سنة ١٧، وكانت حمص وقنسرين شيئًا واحدًا. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ٤٠٢- ٤٠٤.

٦ سِيَاث: بكسر أوّله، وبعد الألف ثاء مثلثة: كانت بُلَيدة بظاهر معرّة النُّعمان وهي القديمة، والمعرّة اليوم محدثة. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٢، ص: ٢٩٢.

وذكر ابن جزيّ عن مدينة المعرّة: «وإنّما سمّيت بمعرّة النّعمان لأنّ النّعمان بن بشير الأنصاريّ، صاحب رسول الله ﷺ تُوفّي له ولد أيّام إمارته على حمص فدفنه بالمعرّة، فعُرفت به. وكانت قبل ذلك تُسمّى ذات القصور. وقيل: إنّ النّعمان جبل مطلّ عليها سمّيت به.»[٢]

موقعها ووصفها

يقول الدّكتور طه حسين في موقعها: «فحسبنا أن نشير إلى موقعها نقلا عن المستشرق الفرنسيّ سالمون[٣]. قال: إذا غادر السّائح مدينة حماة[٤] موجّهًا إلى الشّمال نحو حلب، كان من الحقّ أن يزجي ركوبه على الشّاطئ الأيسر لذلك الوادي المحصور الذي يجيش فيه نهر العاص ذلك التّأثير القديم، حتّى إذا وصل إلى مدينة شيزر[٥] وهي القيصرية القديمة لهذا النّهر، استطاع أن يعبره على جسر قديم أقامه بنو منقذ أمراء هذا المدينة قديمًا، فإذا صار إلى الجانب الآخر من النّهر وحاز المستنقعات المنبثّة فيه، وانتهى إلى مدينة أفامية[٦]، اندفع في البرية حتّى يبلغ جبل الأربعين،

---

١ طه حسين (الدّكتور) وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة: الدّار القيوميّة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ص: ٤٨٧، نقلا عن الإنصاف والتّحري لابن العديم.

٢ ابن بطوطة، تحفة النّظار في غرائب الأمصار، شرحه وكتب هامشه طلال حرب، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ص: ٨٧.

٣ سالمون: هو سالمون، ج. (م ١٩٠٧م)، G. Salmon، تخرّج في مدرسة اللّغات الشّرقيّة، وعيّن عضوًا في المعهد الفرنسيّ بالقاهرة، وكُلّف الإشراف على البعثة العلميّة إلى طنجة، فأتحف المخطوطات المغربيّة بمقالات وافرة عن تلك البلاد- كما أتحفها ميشو- بللر الذي عاونه بترجمته المجلد الثّاني لمحمّد القادريّ، وفوماي بترجمته الجزء الرّابع من الاستقصاء للسّلاوي، وجرول بترجمة كتاب دوحة النّاشر لابن عسكر، وغيرهم من المستشرقين بشتّى التّصانيف. أنظر لترجمته: مراد، يحيى (الدّكتور)، معجم أسماء المستشرقين، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص: ٤٣٢ وما بعدها.

٤ حماة: مدينة كبيرة عظيمة قديمة جاهلية وقد نُسِبَ إليها جماعة من العلماء، منهم: قاضي القضاة ببغداد أبو بكر محمّد بن المظفّر بن بكران بن عبد الصّمد بن سلمان الحمويّ المعروف بالشّاميّ. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٢، ص: ٣٠٠، ٣٠١.

٥ شَيْزَر: بتقديم الزّاي على الرّاء، وفتح أوّله: قلعة تشتمل على كورة بالشّام قرب المعرّة، بينها وبين حماة يوم، ووسطها نهر الأردن عليه قنطرة في وسط المدينة أوّله من جبل لبنان تُعَدُّ في كورة حمص وهي قديمة. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٣، ص: ٣٨٣.

٦ أفاميّة: مدينة حصينة من سواحل الشّام وكورة من كُوَر حمص؛ قال أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعرّيّ:

فهناك تظهر له على بعد عشرة أميال إلى جهة اليمين، تلك المدينة الجميلة القديمة القائمة في منخفض هذا السّهل الفسيح، وهي معرّة النّعمان. قال: ولقد تدلّ الأطلال المنتشرة في السّهل حول هذه القرية على أنّها كانت مدينة كبيرة في عصرها القديم.»[1]

أمّا وصفها فقال ياقوت: «هي مدينة كبيرة قديمة مشهورة، من أعمال حمص، بين حلب وحماة، ماؤهم من الآبار، وعندهم الزّيتون الكثير والتّين.»[2]

وقال ناصر خُسْرُو العلويّ (م٤٨١هـ)- وكان زارها في حياة أبي العلاء سنة ٤٣٨هـ – في رحلته:

«وسرنا ستة فراسخ أخرى، فكانت «معرّة النّعمان»، ولها سور حجريّ. وهي مدينة مكتظّة[3] بالسّكان، وعلى بابها رأيت أسطوانة من الحجر، كتب عليها بخطّ غير عربي، فسألت شخصًا: ما هذا الشّيء؟ فقال: طلسم للعقارب، فلا تعيش فيها عقرب أو تأوي إليها، وإذا جُلبت من مكان آخر إليها وأُطلقت فيها فإنّها تهرب، وارتفاع هذه الأسطوانة عشر أذرع. ورأيت أسواقها كثيرة معمورة. والمسجد الجامع بها أُقيم على مرتفع في وسط المدينة، يرقى إليه بثلاث عشرة درجة. والقمح أكثر غلات المعرّة وأشجار التّين والزّيتون والفستق والعنب كثيرة وفيرة. وماء المدينة من الأمطار، ومن بئر فيها.»[4]

ويقول ابن جبير (م٦١٤هـ) في رحلته: «ورأينا عن يمين طريقنا بمقدار فرسخين، يوم الجمعة المذكور، بلاد المعرّة؛ وهي سواد كلّها بشجر الزّيتون والتّين والفستق وأنواع الفواكه. ويتّصل التفاف بساتينها، وانتظام قراها مسيرة يومين، وهي من أخصب بلاد الله وأكثرها أرزاقًا، ووراءها جبل لبنان.»[5]

ولولاك لم تَسْلَمْ أفاميّةُ الرّدى

ويسمّيها بعضهم فاميّة بغير همزة. انظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ١، ص: ٢٧٢.

[1] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٠٧.

[2] ياقوت، معجم البلدان، ج: ٥، ص: ١٥٦.

[3] مكتظّة: مليئة.

[4] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٨١، ٥٨٢، نقلا عن سفر نامه لناصر خسرو.

[5] المرجع نفسه، ص: ٥٨٣، نقلا عن رحلة ابن جبير.

ويقول ابن العديم في بغية الطّلب في باب ذكر معرّة النّعمان: «هي مدينة حسنة وكان لها سور من الحجارة، وأبنيتها أبنية حسنة بالحجر. وهي كثير الأشجار والفواكه، لا سيّما التّين والفستق والزّيتون. ويغلب على أهلها الذّكاء المفرط. وخرج منها جماعة من العلماء والشّعراء، منهم أبو العلاء بن سليمان...»[1]

ويقول القزوينيّ (م١٢٨٣م) في آثار البلاد: «بليدة بين حلب وحماة كثير التّين والزّيتون. ينسب إليها أبو العلاء أحمد ابن عبد الله المعرّيّ الضّرير، المشهور بالذّكاء.»[2]

ويقول ابن بطوطة (م٧٧٩هـ) الرّحالة الشّهير: «والمعرّة مدينة صغيرة حسنة، أكثر شجرها التّين والفستق، منها يحمل إلى مصر والشّام. وبخارجها على فرسخ منها قبر أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز ولا زاوية عليه ولا خديم له.»[3]

النّسبة إليها

المعروف في النّسبة إليها معرّيّ. ونقل السّمعاني (م٥٦٢هـ) عن أبي نصر الرّامشي[4] أنّ النّسبة الصّحيحة إليها معرّنميّ، لأنّ ثمّ معرّتين: معرّة النّعمان، ومعرّة نسرين، فالنّسبة إلى الأوّل معرّنميّ، وإلى الثّاني معرنسيّ، غير أنّ أكثر أهل العلم لا يعرف ذلك. والمعرّيّ المطلق منسوب إلى معرّة النّعمان. وخرج منها جماعة من الفضلاء في كلّ فنّ. وقبر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في سوادها، بموضع يقال له دير سمعان[5].[1]

---

١ المرجع نفسه، ص: ٥٨٨، ٦٦٠، نقلا عن بغية الطّلب لابن العديم.

٢ القزويني، زكرياء بن محمّد بن محمود، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت: دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص: ٢٧٢.

٣ ابن بطوطة، تحفة النّظّار، ص: ٨٧.

٤ أبو نصر الرّامشيّ: محمّد بن محمّد بن أحمد بن حِمّاة الرّامشيّ أبو نصر النّحويّ النّيسابوريّ. كان مُبرّزًا في القراءات وعلوم الحديث، ذا حظّ وافر من العربيّة واللّغة، وله شعر صالح. سمع الحديث من أصحاب الأصمّ وغيرهم. ورحل وتخرّج به جماعة وأملى بنيسابور، وأخذ الأدب عن أبي العلاء المعرّيّ وغيره. أنظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ٥، ص: ٤٤٠.

٥ دير سِمْعان: يقال بكسر السّين وفتحها: وهو دير بنواحي دمشق في موضع نزه وبساتين محدقة به وعنده قصور ودور وعنده قبر عمر بن عبد العزيز- رضي الله عنه. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٢، ص: ٥١٧- ٥١٨.

ويقول ابن خلكان (م٦٨١هـ) في الوفيات: «وأخذها الفرنج من المسلمين في محرم سنة اثنتين وتسعين وأربعمائة ولم تزل بأيدي الفرنج من يومئذ إلى أن فتحها عماد الدّين زنكي بن آق سنقر[٢].»[٣]

ويقول عبد العزيز الميمنيّ: «كانت على صغرها تضاهي أعظم المدن، وكان صيتها في كلّ صقع يخترق الأذن. وتَدَيّرها كثير من العائلات النّبيهة والرّجالات الوجيهة. وكان فضلاؤها ينتجعون ريف مصر وسواد العراق، فيفوزون بأفضل الوظائف وأسنى الأعلاق. ثم قال من بعد أن ذكر من أهمّ نبهاء أهلها: «وإنّما أسهبنا لئلا يسبق إلى وهم واهم أنّ المعرّة بليدة أو قرية خاملة، ليس لها من صيت في مجالس العلم الحافلة.»[٤]

اسم أبي العلاء وكنيته ونسبه

قال أبو العلاء من الطّويل:

وأحمد سمّاني كبيري وقلّما
فعلت سوى ما أستحقّ به الذّمّا[٥]

وقال من الوافر:

دُعيت أبا العلاء، وذاك مين
ولكنّ الصّحيح أبو النّزول[٦]

وقال من البسيط:

---

[١] السّمعانيّ، الأنساب، ج: ٥، ص: ٣٤١، ٣٤٢.

[٢] عماد الدّين زنكي بن آق سنقر: هو أبو الجود عماد الدين بن آق سنقر بن عبد الله الملقب بالملك المنصور المعروف والده بالحاجب. أنظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج: ٢، ص: ٣٢٧- ٣٢٩.

[٣] ابن خلكان، أحمد بن محمّد بن أبي بكر، وفيات الأعيان، بيروت: دار صادر، ج: ١، ص: ١١٦.

[٤] أنظر الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١٩، ٢٣.

[٥] المعرّيّ، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٢٨٦.

[٦] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٣٧.

سألتكم لا تكنّوني لتكرمة
وصغّروني تصغيرًا بترخيم
فالمرء يخلق من أشياء أربعة
وكلّها راجع للأصل والخيم
وما ألومك في خفضي ومنقصتي
لكن ألومُك في رفعي وتفخيمي[1]

يظهر لنا من الأبيات المذكورة أعلاه- وكما سيظهر من سياق نسبه فيما بعد- أنّ اسم أبي العلاء هو أحمد قد سمّاه به أبواه، ويبدو لنا أيضًا أنّه كان يكره أن يُدعى بهذا الاسم كما هو يكره أن يُدعى بكنيته أبي العلاء ويحبّ أن يُدعى بأبي النّزول. وهذا الشّيء غاية في الخضوع والتّذلّل.

وكنيته أبو العلاء بالفتح والمدّ إلا أنّ النّاس كانوا ينطقون بها مقصورة في عصره كما قال:

والإلفُ هانَ له أمري فقَصّرَ بي
كما تَهُونُ على ذي المنطق الألِفُ[2]

ذكر نسبه كثير من مترجميه كالسّمعانيّ، والخطيب البغداديّ (م٤٦٣هـ) وابن خلّكان وغيرهم وأذكر هنا نسبه الذي ذكره ابن العديم في الإنصاف والتّحرّيّ لأنّه فيه شيء من التّفصيل حتّى نستطيع أن نعرف نسبه بتمامه.

وهو يقول: وهو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمّد بن سليمان بن أحمد ابن سليمان بن داود بن المطهّر بن زياد بن ربيعة بن الحارث بن ربيعة بن أنور بن أرقم بن أسحم بن النّعمان- وهو السّاطع- بن عَدِيّ بن عبد غَطَفان ابن عمرو بن بَريح بن جذيمة بن تيم اللات- وقيل تيم الله، وهو مجتمع تَنُوخ- ابن أسد بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحافِ بن قضاعة- وهو لقب، واسمه: عمرو- بن مالك بن عمرو بن مرّة بن زيد بن مالك بن

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣١٧.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٤.

حِمير؛ وهو ابن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان- وهو مجتمع قبائل اليمن- ابن عابَر وقيل هو هود عليه السلام، بن شالَخ (وقيل: شالخ وقيل: سايح) بن أرْفَخْشَد (وقيل رافد) بن سام (وقيل سائم) بن نوح عليه السلام بن لمك (وقيل: لامك، وقيل: لامخ، وقيل:ملكان) بن مَتُّوشَلَخ (وقيل: مَتُّوشَلَح، وقيل: متوّب) بن أخنوخ (وهو إدريس عليه السلام. وقيل:خَنُوح، وقيل: خَنوخ) بن يارد (وقيل: يَرْد، وقيل: الزّايد، وقيل: اليارد) بن مهلائيل (وقيل: ما هللأل، وقيل: مهلهل) بن قينان (وقيل قنان) بن طاهر (وهو أنوش) بن هبة (وهو شيث) بن آدم.»[1]

ثم هل القضاعة التي ينتهي إليها نسب أبي العلاء من عدنان، أم من قحطان؟ فيها اختلاف بين العرب. وقد فصّل القول في هذا الصّدد العلامة عبد العزيز الميمنيّ وكذلك الدّكتور طه حسين.[2]

ويقول ابن فضل الله العمريّ (م٧٤٩هـ) في مسالك الأبصار: «وأمّا نسبه، فمن تنوخ، وأمّا بيته فسادة، لهم في الفضل رسوخ غير منسوخ؛ منهم قضاة الأمّة، والفضلاء الأئمّة، والعلماء أصحاب العلوم الجمّة، والأدباء المنطقون بالحكمة، والشّعراء الذين اغتصبوا البحر درّه والفلك نجمه؛ والخطباء أهل الورع، والأثبات الذين أحيوا السّنّة وأماتوا البدع ممّا لا يتّسع التّأليف لإحصائهم، وحصر أسمائهم...»[3]

---

[1] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٤٨٦، نقلا عن الإنصاف والتحرّي لابن العديم.

[2] أنظر الميمنيّ، أبو العلاء وما إليه: ص: ٢٥ – ٢٨، وكذلك انظر طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١١٠، ١١١.

[3] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٢٢٢، نقلا عن مسالك الأبصار لابن فضل الله العمريّ.

ولادته

لا يوجد اختلاف كثير في يوم ولادته. وهو وُلد بالمعرّة يوم الجمعة عند مغيب الشّمس لثلاث بقين من شهر ربيع الأوّل سنة ٣٦٣هـ كما قال الكمال ابن الأنباريّ (م٥٧٧هـ) رواية عن أبي زكرياء التّبريزيّ.[١]

وقال أبو الفداء (م٧٣٢هـ) في المختصر في أخبار البشر: «وقيل: ستّ وستّين وثلاثمائة.»[٢] ولكن القول الأوّل هو الأصحّ والأكثر.

منزلة أسرته من الأب والأمّ

نذكر فيما يلي منزلة أسرة أبي العلاء حتّى نطّلع فيما بعد أثر هذه الأسرة في شخصيّة صاحبنا أبي العلاء.

وقد مرّ بنا القول عند ذكر نسبه، فإنّه ينتهي من أبيه إلى قضاعة ثم إلى التّنوخ، والتّنوخ من أكثر العرب مناقب وحسبًا، ومن أعظمها مفاخر وأدبًا، وفيهم الخطباء، والفصحاء، والبلغاء، والشّعراء. وهم يرجعون إلى بطنين: السّاطع، والحرّ. وبنو السّاطع هم المشهورون بالشّرف والسّؤدد، والرّياسة والشّجاعة، والجود والفضل. وبيوت المعرّة منهم. وهم يرجعون إلى أسحم بن السّاطع، وعَدِيّ ابن السّاطع، وغنم بن السّاطع. فبنو سليمان، وبنو أبي حصين، وبنو عمرو، ينتسبون إلى أسحم بن السّاطع، وبنو المهذّب، وبنو زريق، ينتسبون إلى عَدِيّ ابن السّاطع، وبنو حواري، وبنو جهير، ينتسبون إلى غنم بن السّاطع. وجهير ابن محمّد التّنوخيّ ولي معرّة النّعمان.

وأكثر قضاة المعرّة وفضلائها وعلمائها وشعرائها وأدبائها من بني سليمان، وهو سليمان بن داود بن المطهّر.[٣]

---

١ إبن الأنباريّ، أبو البركات كمال الدّين عبد الرّحمن بن محمّد، نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء، تحقيق: د. إبراهيم السّامرائيّ، الزّرقاء- الأردن: مكتبة المنار، ط: الثّالثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص: ٢٥٨، وابن خلّكان، الوفيات، ج: ١، ص: ١١٣.

٢ أبو الفداء، عماد الدّين إسماعيل (الملك المؤيّد)، المختصر في أخبار البشر، بيروت- لبنان: دار المعرفة، ج: ٢، ص: ١٧٦.

٣ طه حسين (الدّكتور) وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٤٨٩، نقلا عن الإنصاف والتّحرّي لابن العديم.

وقال فيهم ياقوت الحمويّ: «وكان من آبائه وأعمامه، ومن تقدّمه من أهله وتأخّر عنه، من ولد أبيه ونسله، فضلاءُ وقضاة وشعراء، أنا ذاكر منهم من حضرني لتعرف نسبه في العلم، كما عرفتَ ما أعطيه من الفهم: كان سليمان بن أحمد بن سليمان جدّه قاضي المعرّة، ولي القضاء بحمص، وبها مات سنة تسعين ومائتين. ثم ولي القضاء بعده بها ولده أبو بكر محمّد، عمّ أبي العلاء... ثم بعده أخوه أبو محمّد عبد الله، والد أبي العلاء... وتوفّي عبد الله بحمص سنة سبع وسبعين وثلاثمائة. وله شعر في مرثية والده. ومنهم: أبو المجد، محمّد بن عبد الله، أخو أبي العلاء، وكان أسنّ من أبي العلاء، وله أيضًا شعر...

ومنهم: عبد الواحد، أبو الهيثم، أخو أبي العلاء. وله شعر أيضًا.

ثم يقول: «هؤلاء من حضرني ممّن كان قبل أبي العلاء وفي زمانه. وقد تأخّر عن زمانه من أهله من كان عالماً فاضلا. وأنا ذاكرهم هاهنا ليجيؤا على نسق واحد.

فمنهم: القاضي أبو المجد، محمّد بن عبيد الله وأبو المجد الثاني هو أخو أبي العلاء- وذكره العماد في الخريدة فقال: ذكر لي ابنه القاضي أبو اليسر الكاتب، أنّه كان فاضلا أديبًا، فقيهًا على مذهب الشّافعيّ، أريبًا مُفتيًا خطيبًا، أدرك عمّ أبيه أبا العلاء، وروى عنه مصنّفاته وأشعاره، وولي القضاء بالمعرّة، إلى أن دخلها الفرنج- خذلهم الله- في سنة اثنتين وتسعين وأربعمائة، فانتقل إلى شيزر، وأقام بها مدّة، ثم انتقل إلى حماة فأقام بها إلى أن مات في محرم سنة ثلاث وعشرين وخمسمائة. ومولده سنة أربعين وأربعمائة وله ديوان ورسائل...

ومنهم: أبو اليسر، شاكر بن عبد الله، بن محمّد، بن أبي المجد، بن عبد الله، بن محمّد بن سليمان. قال العماد: كان كاتب الإنشاء لنور الدّين محمود بن زنكي قبلي، فلمّا استعفى وقعد في بيته تولّيت الإنشاء بعده. ومولده بشَيْزَرَ في جمادي الآخرة، سنة ستّ وتسعين وأربعمائة. وكان قد تولّى ديوان الإنشاء سنين كثيرة...

ومنهم: القاضي أبو مسلم، وادع بن عبد الله، بن محمّد، بن عبد الله، بن سليمان. كان أبو العلاء عمّ أبيه. تولّى القضاء بمعرّة النّعمان، وكفرطاب[1]، وحماة، وكان مشهورًا بالكرم. مولده سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة وله رسائل حسنة وشعر بديع...

---

[1] كفرطاب: بالطّاء المهملة، وبعد الألف باء موحّدة: بلدة بين المعرّة ومدينة حلب. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ٤٧٠.

ومنهم: أبو عديّ النّعمان بن مسلم وادع، من أهل العلم والفضل... ومات أبو عديّ بعد سنة خمسين وخمسمائة.

ومنهم: أبو مرشد سليمان بن علي بن محمّد بن عبد الله بن سليمان. ولي القضاء بمعرّة النّعمان، وانتقل إلى شيزر، بعد أخذ الفرنج المعرّة، وتُوفّي بها. وله رسائل وشعر...

ومنهم: أبو سهل، عبد الرّحمن بن مدرك بن علي بن محمّد بن عبد الله بن سليمان، مولده ومنشؤه بشَيْزَرَ وحَمَاةَ. وتُوفّي في الزّلزلة التي كانت بحماة سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة، وكان شاعرًا مطبوع الشّعر...

ومنهم: أخوه أبو المعالي صاعد بن مدرك، ابن علي، بن محمّد، بن عبد الله، بن سليمان، مولده ومنشؤه شيزر وحماة، ومات بمعرّة النّعمان.

وغير هؤلاء حذفتُ أسماءهم اختصارًا، وإنّما قصدتُ الإخبار عن إعراق أبي العلاء في بيت العلم.»[1]

وقد سردهم الصّاحب كمال الدّين ابن العديم في الباب الثّاني من الإنصاف والتّحريّ حتّى وصل بهم إلى زمنه وهو منتصف القرن السّابع كما سردهم العلامة عبد العزيز الميمنيّ في كتابه: أبو العلاء وما إليه.[2]

ويقول الصّفديّ (م٧٦٤هـ) في الوافي بالوفيات: «وهو من بيت علم وفضل ورئاسة، له جماعة من أقاربه قضاة وعلماء وشعراء، مثل سليمان بن أحمد بن سليمان جدّه قاضي المعرّة، وولي القضاء بحمص. ووالده (عبد الله) بن سليمان كان شاعرًا، وأخيه محمّد بن عبد الله، وكان أسنّ من أبي العلاء، وله شعر، وأبي الهيثم أخي أبي العلاء، وله شعر. وجاء من بعده الجماعة الذين من أهل بيته، ولّوا القضاء ورأسوا، ساقهم الصّاحب كمال الدّين بن العديم- كما قلنا سابقًا- على

---

١ ياقوت الحمويّ، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرّومي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دراسة وتحقيق: محمّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ط: الأولى، ج: ١، ص: ٣٩٧- ٤٠٦.

٢ أنظر الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٣٠ – ٣٤.

التّرتيب، وذكر أشعارهم وأخبارهم، في مصنّف سمّاه «دفع التّجرّي، على أبي العلاء المعرّي». وذكرهم ياقوت في «معجم الأدباء» عند ذكر المعرّيّ أبي العلاء.»[1]

فمعظم أفراد هذه الأسرة كانوا قضاة المعرّة وفضلاءها، وعلماءها، وشعراءها، وأدباءها. وهذا دليل بيّن وبرهان على المجد العلميّ لهذا البيت الذي أنجب هذا الحكيم والشّاعر العظيم.

أسرته لأمّه

ذكرنا فيما مضى آباءه وأجداده الذين كان لهم الحظّ الوفير في تربية شاعرنا، والآن نلجأ إلى ذكر الأمّ التي أنجبت أديب العربيّة الأكبر وأسرتها، وذلك لأنّ الأمّ هي المدرسة الأولى التي لها الحظّ الأوفر في تربية الأجيال، وخاصّة الأمّ التي تمتلك خلفية في الحسب والنّسب فلها النّصيب الأكبر في تربية أولادها. كما يقولون: إنّ وراء كلّ رجل عظيم يد امرأة.

ولعلّنا نجد هذا عند قراءة آثار صاحبنا، لأنّه لم يتحدّث عن والده إلا في المرثية التي تفيض بالإكبار والإجلال. أمّا الأمّ فلا نكاد نجده يتحدّث عن أمّه في الطّور الأوّل من حياته لكنها تبدأ فتظهر في آثاره، من بدء رحلته إلى بغداد، ثم يظلّ طيفها معنا في جوّه، إلى آخر عمره. كما نجد في آثاره الذّكر الكثير عن أخواله. فهذا دليل على أنّ صاحبنا كان أكثر تأثّرًا في حياته بأخواله بالنّسبة من أعمامه.

كما يقول الدّكتور طه حسين في هذا الصّدد: «ولا بدّ لنا من أن نلاحظ أنّ رسائل أبي العلاء ولزومياته وديوانه المعروف بسقط الزّند تخلو كلّها من ذكر أسرته لأبيه، إلا ما كان رثاء والده. بينما تستغرق أسرته لأمّه من ديوانه ورسائله مقدارًا غير يسير. فلا شكّ في أنّ أيادي أمّه وأخواله كانت متظاهرة عليه، وأنّ معونة أسرته لأبيه كانت منقطعة عنه لفقر أو جفاء.»[2]

لم نجد ذكر أمّ أبي العلاء عند من قام بترجمته من المؤرّخين إلا أنّها: بنت محمّد بن سبيكة، وأنّها مرضت وابنها في بغداد، وماتت وهو في طريق العودة إلى معرّة النّعمان.

---

[1] الصّفديّ، صلاح الدّين خليل بن ايبك، الوافي بالوفيات، بيروت- لبنان: دار إحياء التّراث العربيّ، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ج: ٧، ص: ٦٤.

[2] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١١٦.

ويقول ابن العديم: «وتُوفّيت والدته وهو غائب عنها، حين رحل إلى بغداد في سنة أربعمائة، وقد رثاها بأبيات، هي في سقط الزّند.»[1]

ومن خلال هذه المرثية نجد أحوال أسرته لأمّه ومكانتها عنده ويقول:

وكَمْ لكِ مِنْ أبٍ وَسَمَ اللّيالي
على جَبَهاتِها سِمَةَ اللّئامِ
مَضَى وتَعَرُّفُ الأعْلامِ[2] فيه
غَنِيٌّ الوَسْمِ عن ألِفٍ ولامِ[3]

وفي هذا الصّدد يقول العلامة عبد العزيز الميمنيّ: «هم «أخواله آل سبيكة» كما يظهر من كتبه إليهم ومن شعره فيهم في س «سقط الزّند» كانوا غرّة في جبهة الأيّام، دائرة سمامة في وجوه الغطارفة الكرام. معرقين في أصالة الشّرف، وناشئهم المقتبَل لا يقلّ في السّماحة عن أبي دُلَف[4]، ولا يَنُوْن يبتغون من فضل الله في كلّ ناحية وطرف، حرصًا أن يحوزوا كنز النُّطَف. ولكن لا للشرَه والبطَر، أو التّكاثر أو الأشر بل لكسب المعدوم، وفكّ العاني المظلوم، وصلة الأقارب، والإعانة

---

[1] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥١١، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم.

[2] الأعلام: جمع علَم، وهو الاسم الدّال على نفسه بالعلميّة لا يحتاج إلى تعريف بالألف واللام، يريد أنّ آباءها مشهورون بكلّ كريمة.

[3] المعرّيّ، أبو العلاء، سقط الزّند، ص: ٤٥.

[4] أبو دُلَف (م٢٢٦هـ): هو أبو دلف القاسم بن عيسى بن إدريس بن معقل بن عمير بن شيخ بن معاوية ابن خزاعيّ بن عبد العزى بن دلف بن جُشَم بن قيس بن سعد بن عجل بن لجيم ابن صعب بن عليّ بن بكر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أفصى بن دعميّ بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، العجليّ، أحد قوّاد المأمون ثم المعتصم من بعده. وكان كريمًا سريًا جوّادًا ممدّحًا شجاعًا مقدمًا ذا وقائع مشهورة وصنائع مأثورة، أخذ عنه الأدباء والفضلاء، وله صنعة في الغناء، وله من الكتب كتاب «البزاة والصيد»، وكتاب «السّلاح»، وكتاب «النّزه»، وكتاب «سياسة الملوك» وغير ذلك. أنظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٤، ص: ٧٣- ٧٩.

على النّوائب. كما قال في ر«رسالته» إلى أبي طاهر وإنّ مروءته تغلب حاله، وتجشّمه السّفر وارتحاله.»[1]

وهكذا يقول فيهم الدّكتور طه حسين: «أصهر عبد الله بن سليمان إلى أسرة بحلب تُعرف في رسائل أبي العلاء بآل سبيكة. ولم يعرض لها ياقوت ولا يدلّنا التّأريخ من أمرها على شيء، ولكن شعر أبي العلاء ونثره يمثّلان لنا من هذه الأسرة ثلاث خصال:

الأولى: كثرة الرّحلة وجوب الآفاق...

الثّانية: كرم النّفس وسخاؤها بالمال وحرصها على صلة الرّحم...

الثّالثة: حبّ العلم والنّبوغ فيه...

وخصلة أخرى تظهر من مجموع حال هذه الأسرة وهي الثّروة واليسار.»[2]

عماه وصفة خَلقه

واختلف في عماه،[3] والصّحيح أنّه عمي في السّنة الرّابعة من عمره وليس في السّنة الثّالثة كما قال الذّهبيّ، والصّفديّ، وأبو الفداء، والسّيوطيّ. وقال أبو الفداء: «وقيل: وُلد أعمى...»[4]

ويقول العلامة عبد العزيز الميمنيّ في هذا الصّدد: «أقول وهذا وهم من هؤلاء «الذين قالوا بذهاب بصره في السّنة الثّالثة من عمره» إذ لم يحسبوا سنة الولادة وكان وُلد في شهرها الثّالث على ما مرّ. فالصّواب إذًا في الرّابعة من عمره.»[5]

---

١ الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٣٥.

٢ طه حسين، تجديد ذكر أبي العلاء: ص: ١١٥، ١١٦.

٣ أنظر طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء: ص ص: ٧، ١٢، ١٦، ١٧، ٢٩، ٣٠، ٦٧، ١٨٣، ١٨٦، ٢٠٧، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥١، ٥١٣، ٥١٤.

٤ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج: ٢، ص: ١٧٦.

٥ الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٣٨، وانظر اليافعيّ، الإمام أبو عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان (م ٧٦٨هـ) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزّمان، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ط: الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧، ج: ٣، ص: ٥٢، والذّهبيّ محمّد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، بيروت- لبنان: دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج: ١٣، ص: ٤٥٣.

كما قال صاحبنا نفسه في رسالته إلى داعي الدُّعاة: «وقد علم الله أنّ سمعي ثقيل، وبصري عن الأبصار كليل. قُضي عليّ وأنا ابن أربع، لا أفرّق بين البازل وبين الرُّبَع[1]...»[2]

وله شعر كثير في عماه، منها:

ذهاب عينيَّ صان الجسم آوِنة
عن التطرّح في البيد الأماليسِ[3]

وما بي طِرق للمسير ولا السُّرى
لأنّي ضرير لا تضيء لي الطُّرُقُ[4]

عَمَى العين يتلوه عمى الدّين والدُّجى
فليلتي القصرى ثلاث ليالي[5]

أعْمَى البَصِيرَةِ لا يَهْدِيهِ ناظِرُهُ
إذْ كُلُّ أعْمَى لَدَيْهِ مِنْ عَصًا هَادِي[6]

---

[1] الرُّبَع –كصرد– : الذي ينتج في الرّبيع، وهو أوّل النّتاج.

[2] القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، القاهرة: دار الحديث، ط: الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، وانظر ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج: ١، ص: ٤٣٧.

[3] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٣٥.

[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٢٠.

[5] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٢١.

[6] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٦١.

إذا مرَّ أعمى فارحموه وأيقنوا
وإن لم تُكفُّوا، أنّ كلّكم أعمى[1]

تصدّق على الأعمى بأخذ يمينه
لتهديَه وامنن بإفهامك الصُّمَّا[2]

أنا أعمى فكيف أهدي إلى المنهج
والنّاس كلّهم عميان
والعصا للضّرير خير من القائد
فيه الفجور والعصيان[3]

وبصير الأقوام مثلي أعمى
فهلمّوا في حِندِسٍ نتصادمُ[4]

وكان يقول: «أنا أحمد الله على العمى، كما يحمده غيري على البصر، فقد صنع لي، وأحسن بي، إذ كفاني رؤية الثُّقلاء البُغضاء.»[5]

وكان لا يعرف من الألوان إلا الحمرة، كما يقول ابن العديم: «سمعتُ القاضي بهاء الدّين أبا محمّد الحسن بن إبراهيم بن سعيد بن الخشّاب الحلبيّ– رحمه الله– يقول: بلغني أنّ أبا العلاء بن

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٨٨.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٨٥.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٥٢.

[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٣٧.

[5] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٤، نقلا عن تتمة اليتيمة لأبي منصور الثعالبيّ.

سليمان قال لجماعة حضروا عنده: عُدّوا عليَّ الألوان. فقالوا: أبيض، وأخضر، وأسود، وأحمر فقال: هذا هو ملكها. يعني الأحمر.»[1]

أمّا صفة خلقه فيقول ابن العديم في هذا الصّدد: «أخبرنا أبو القاسم الحسين بن عبد الله بن رواحة الحمويّ[2]، قال: أخبرنا أبو طاهر أحمد بن محمّد الحافظ، إجازة إن لم يكن سماعًا، قال:سمعته «يعني أبا محمّد عبد الله ابن الوليد بن غريب الإياديّ المعرّيّ» يقول: «دخلت على أبي العلاء وأنا صبيٌّ مع عمّي أبي طاهر نزوره، فرأيته قاعدًا على سجّادة لبد، وهو يسبّح، فدعا ومسح على رأسي. وكأنّي أنظر إليه السّاعة وإلى عينيه، إحداهما نادرة، والأخرى غائرة جدًّا، وهو مجدّر الوجه، نحيف الجسم.»

ثم يقول: «وقد نقل بعض أهل الأدب في حكاية ذكرها عن ابن منقذ، أنّه رأى أبا العلاء وهو صبيٌّ دون البلوغ، وأنّه وصفه فقال: وهو صبيّ دميم الخلقة، مجدور الوجه، على عينيه بياض من أثر الجُدَريّ، كأنّه ينظر بإحدى عينيه قليلا. وإن صحّت هذه الحكاية، فإنّ منقذًا هذا- والله أعلم- هو أبو المتوج مقلد بن نصر بن منقذ[3]، وكان صاحب كفرطاب.»[4]

حفظه وواعيته

العميان أصحّ الناس حفظًا وأوعاهم وأذكاهم وأرعاهم. والسّبب في ذلك عدم تشتّت الباصرة في المغازي والمسالك وأنّ كلّ قوّة طبعيّة يزيد فيها الإعمال، وينقص منها الإهمال.

[1] المرجع نفسه، ص: ٥٦٢، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم.

[2] أبو القاسم الحسين بن عبد الله بن رواحة الحمويّ: هو الحسين بن عبد الله بن رواحة ابن إبراهيم بن عبد الله بن رواحة أبو عليّ الأنصاريّ الحمويّ، الأديب الفقيه الشّاعر المجيد، وُلد بحَماة ونشأ بها، ورحل إلى دمشق فأقام بها مدّة واشتغل بالفقه وسمع الحديث من الحافظ أبي القاسم بن عساكر ومن عمّه وآخرين. ورحل إلى مصر فسمع بها وبالإسكندرية. ثم عاد إلى دمشق فشهد واقعة مرج عكّا فقُتل فيها شهيدًا يوم الأربعاء من شعبان سنة خمس وثمانين وخمسمائة. أنظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ٣، ص: ١٤٧.

[3] أبو المتوج مقلد بن نصر بن منقذ (م٤٥٠هـ): أبو المتوج مقلد بن منقذ الكنانيّ، الملقب مخلص الدولة، والد الأمير سديد الدولة أبي الحسن على صاحب قلعة شَيْزَر؛ كان رجلا نبيل القدر سائر الذكر، رُزق السعادة في بنيه وحَفَدته. أنظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج: ٥، ص: ٢٦٩- ٢٧٣.

[4] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥١٤، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم. وانظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ١١٤.

والعميان أحوج من البُصَراء إلى حفظ الأشياء. والسّبب الآخر، الذي أشار إليه عبد العزيز الميمنيّ في حفظ أبي العلاء وهو كونه من العرب والعرب أحفظ الأمم «ومن يشابه أباه فما ظلم» والباعث على ذلك ليس إلا غرقهم في البداوة وسكنى الوبر والمدر، وبعدهم عن الوسائل المغنية عنها في الحضَر.[1]

هكذا كان صاحبنا الأعمى ذا حافظة قويّة. ورُوي في حفظه وواعيته أخبار كثيرة وقد خصّ ابن العديم فصلا في ذكر ذكاء أبي العلاء وفطنته، وسرعة حفظه وألمعيته، وتوقّد خاطره وبصيرته، وسرد روايات كثيرة عن حفظه وواعيته وفعل كذلك عبد العزيز الميمنيّ في كتابه: أبو العلاء وما إليه.[2]

ولكن نكتفي هنا بذكر بعض الرّوايات والإشارة إلى بعضها الأخرى.

قال ابن العديم: «كان أبو العلاء على غاية من الذّكاء والحفظ. وقيل له: بم بلغت هذه الرّتبة في العلم؟ فقال: ما سمعت شيئًا إلا وحفظته، وما حفظت شيئًا فنسيته.»[3]

وحكى تلميذه أبو زكريّا التّبريزيّ (م٥٠٢هـ)، أنّه كان قاعدًا في مسجده بمعرّة النّعمان، بين يديه، يقرأ عليه شيئًا من تصانيفه. قال: وكنت قد أقمت عنده سنين ولم أر أحدًا من أهل بلدي، فدخل معنا صفة المسجد بعض جيراننا للصّلاة، فرأيته وعرفته وتغيّرت من الفرح، فقال لي أبو العلاء: أيّ شيء أصابك؟ فحكيت له أنّي رأيت جارًا لي بعد أن لم ألق أحدًا من أهل بلدي منذ سنين؛ فقال لي: قم وكلّمه، فقلت له: حتى أتمّم السّبَق؛ فقال: قم، أنا أنتظرك؛ فقمت وكلّمته بلسان الأذربيّة كثيرًا إلى أن سألت عن كلّ ما أردت، فلمّا رجعت وقعدت بين يديه، قال لي: أيّ لسان هذا؟ قلت: هذا لسان أهل أذربيجان[4]؛ فقال: ما عرفت اللّسان ولا فهمته، غير أنّي

---

[1] أنظر الميمني، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٤٣.

[2] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٥١– ٥٦٤، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم، وانظر الميمنيّ، أبو العلاء وما إليه: ص: ٤١– ٥١.

[3] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٥١، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم.

[4] أَذْرَبِيْجَان: بالفتح، ثم السّكون، وفتح الرّاء، و كسر الباء الموحّدة، وياء ساكنة، وجيم؛ وقد فتح قوم الذّال، وسكّنوا الرّاء؛ ومدّ آخرون الهمزة مع ذلك. وهو إقليم واسع. ومن مشهور مدائنها: تبريز. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ١، ص: ١٢٨، ١٢٩.

حفظت ما قلتما، ثمّ أعاد عليّ لفظًا بلفظ ما قلنا، وجعل جاري يتعجّب غاية العجب ويقول: كيف حفظ شيئًا لم يفهمه!.»[1]

قال ياقوت بعد سرد هذه الحكاية المذكورة آنفًا: «وهذا غاية ليس بعدها شيء في حسن الحفظ.»[2]

وقال ابن العديم في الإنصاف والتّحرّيّ: «قيل: إنّه أملى من ديوانه لزوم ما لا يلزم في ليلة واحدة نحو ألفي بيت كان يسكت زمانًا ثم يملي نحو خمسمائة بيت ثم يعود إلى الفكرة والعمل إلى أن كملت العدّة المذكورة.»[3]

ويقول ابن العديم أيضًا: «وسمعتُ والدي- رحمه الله- وغيره، قال: بلغني أنّ أبا العلاء قال: أذكر من الألوان الحمرة وأعرفه؛ وذلك أنّني لما جُدرت أُلبِستُ ثوبًا أحمر؛ فأنا أعرف لونَ الحمرة من ذلك الثّوب. وهذا من فرط ذكائه؛ فإنّه لـمّا جُدر كان عمره أربع سنين وشهرًا.»[4]

وهكذا توجد عدّة روايات في ذكائه مثل تعصّبه للمتنبيّ وقصّته مع المرتضى[5] في مجلسه. وتشبيهه حبّة من اللّوبيا بالكلية، وكذا تشبيهه حمصة برأس البازي، وإحساسه بسقوط دبس على صدره، ومعرفته ماء القراميد[6]، ومعرفته التّهامي[7] من إنشاده، ومعرفته أبا محمّد الخفاجيّ[1] وحديث

---

[1] السّمعانيّ، الأنساب، ج: ١، ص: ٤٨٤، ٤٨٥.

[2] ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ١، ص: ٤١١.

[3] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٦٠، ٥٦١، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم.

[4] المرجع نفسه، ص: ٥٦٣، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم.

[5] الشّريف المرتضى (٣٥٥- ٤٣٦هـ): هو الشّريف المرتضى علي بن الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، أبو القاسم المرتضى، علم الهدى، نقيب العلويّين، أخو الشّريف الرّضيّ. كان فاضلا ماهرًا أديبًا متكلّمًا. وله مصنّفات جمّة على مذهب الشّيعة. أنظر الصّفديّ، وافي بالوفيات، ج: ٢٠، ص: ٢٣١.

[6] القراميد: جمع قَرْمَد بالفتح ثم السّكون، وفتح الميم، ودال: وهو الصّخور، وقيل: حجارة تُحْرَقُ وتُقَرْمَد بها الحياض أي تُطلى؛ وقرمد موضع أيضًا. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ٣٣٠.

[7] التّهاميّ الشّاعر (م٤١٠هـ): هو أبو الحسن عليّ بن محمّد التّهاميّ الشّاعر المشهور؛ قال ابن بسام الأندلسيّ في كتاب «الذّخيرة» في حقّه: كان مشتهر الإحسان، ذرب اللّسان، مخلّى بينه وبين ضروب البيان، يدلّ شعره

ذلك، هو والحاتمي[٢] وشابّ أعور عرفه من شعره، وهكذا قصّته مع المنازي[٣] حين أنشد شعره في فترتين متباعدتين.

كما روى السيّد محي الدّين العيدروسيّ (م١٠٣٨هـ) عن عجائب البلدان للقزوينيّ: «أنّه كان له سرير يجلس عليه، فجعلوا في غيبته تحت قوائمه أربعة دراهم، تحت كلّ قائمة درهمًا، فقال: «إنّ الأرض قد ارتفعت عن مكانها شيئًا يسيرًا، أو السّماء نزلت.»[٤]

قد ثبت بهذه الآثار والمرويّات بأنّ صاحبنا كان على غاية من الذّكاء والحفظ. ولكن بعض من الذين قاموا بترجمته يظنّ هذه الحكايات مستحيلة. كما قال الصّفديّ في الوافي بالوفيات: «وللنّاس حكايات يضعونها في عجائب ذكائه، وهي مشهورة، أظنّها مستحيلة.»[٥]

وكما قال العبّاسيّ (م٩٦٣هـ) في معاهد التّنصيص: «وللنّاس حكايات يضعونها في عجائب ذكائه، وهي مشهورة وغالبها مستحيل... وكان اطّلاعه على اللّغة وشواهدها أمرًا باهرًا.»[٦]

على فوز القدح، دلالة برّد النّسيم على الصّبح، ويعرب عن مكانه من العلوم، إعراب الدّمع عن سرّ الهوى المكتوم. وله ديوان شعر صغير أكثره نُخَب. أنظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٣، ص: ٣٧٨- ٣٨١.

١ أبو محمّد الخفاجيّ: هو أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن سعيد بن سنان الخفاجيّ (٤٢٣-٤٦٦هـ= ١٠٣٢-١٠٧٣م): شاعر عربيّ، من أهل حلب. من تلاميذ أبي العلاء المعرّيّ. قُتل مسمومًا. من آثاره: «سرّ الفصاحة»، و«الحكم بين النّظم والنّثر»، و«عبارة المتكلّمين في أصول الدّين» وديوان شعر.

٢ الحاتميّ (م٣٨٨هـ): وهو من حذّاق أهل اللغة والأدب شديد العارضة، وكان مُبغّضًا إلى أهل العلم فهجاه ابن الحجّاج وغيره بأهاج مرّة. وله تصانيف عدّة منها: كتاب حلية المحاضرة في صناعة الشعر، كتاب الموضحة في مساوئ المتنبيّ، كتاب الحِلْباجة في صنعة الشعر وغيرها. أنظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ١، ص: ٣١٣- ٣٢٩.

٣ المنازيّ (م٤٣٧هـ): هو أبو نصر أحمد بن يوسف السّليكيّ المنازيّ الكاتب؛ كان من أعيان الفضلاء وأماثل الشعراء، وزر لأبي نصر أحمد بن مروان الكرديّ، صاحب ميّافارقين وديار بكر. أنظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ١٤٣- ١٤٥. وانظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ١، ص: ٢٣٧.

٤ طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٤١٩، نقلا عن النّور السّافر للعيدروسيّ.

٥ الصّفديّ، الوافي بالوفيات، ج: ٧، ص: ٦٣.

٦ العبّاسيّ، الشّيخ عبد الرّحيم بن أحمد، معاهد التّنصيص على شواهد التّلخيص، تحقيق: محمّد محي الدّين عبد الحميد، بيروت: عالم الكتب، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م، ج: ١، ص: ١٣٨.

ولكن هذا الحفظ الباهر بطلعته اختلّ في كهولته على ما يقول:

رَضِيتُ مُلاوَةً فَوَعَيْتُ عِلْمًا
وَأَحْفَظَنِي الزَّمانُ فَقَلَّ حِفْظِي[1]

طلبه للعلم ورحلاته له

ذكرنا فيما مضى تحت عنوان «منزلة أسرته» أنّ أسرته كانت ذات علم وفضل، وبيته كان بيت قضاء وشعر. وكما ذكرنا سابقًا الأخبار والآثار الدّالة على فطنته وذكائه.

من خلال هذه الخلفيّة العلميّة لأسرته، وما شاع من ذكاء الصّبيّ الضّرير وما ذاع من قوّة حافظته، نصاحب عشرين سنة من حياته الابتدائيّة التي قضاها لطلب العلم وتحصيل الدّروس- مع أبي العلاء- وننظر ونشاهد كيف بدأ تعلّمه، وبماذا بدأ، وعلى يد من شرع دروسه.

أوّل ما بدأ به الغلام الموهوب الذي قد ظهر نجابته وفطنته منذ نعومة أظافره، حسب تقاليد أهل الشّرق بالولد الضّرير، وعادات أهل الشّام والعراق في ذلك الحين لعهده من صباه دروس علوم اللّغة والنّحو والدّين.

يقول العلامة عبد العزيز الميمنيّ: «لم يكن بيته من العلم مجدبًا، بل كان جنابه بالأدب مخصبًا، فقرأ النّحو واللّغة علي أبيه بالمعرّة، وعلى محمّد بن عبد الله بن سعد النّحوي بحلب وغيرهما من بني كوثر، وأصحاب ابن خالويه، ومنهم أبو القاسم المبارك بن عبد العزيز صديق التّكتيّ.»[2]

ويقول ابن العديم نقلا عن الحافظ السِلَفيّ[3]: «وقرأ اللّغة والنّحو بمعرّة النّعمان على والده أبي محمّد عبد الله سليمان بن محمّد، وأبي بكر محمّد بن مسعود ابن محمّد بن يحي بن الفرج النّحويّ.»[1]

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٧٦.

[2] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٥١.

[3] الحافظ السّلفي (٤٧٢- ٥٧٦هـ): هو الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم سِلَفَة الأصبهانيّ الملقّب صدر الدين؛ أحد الحفاظ المكثرين، رحل في طلب الحديث ولقي أعيان المشائخ وكان شافعي المذهب، ورد بغداد، واشتغل بها على الكيا أبي الحسن علي الهراسي في الفقه وعلى الخطيب أبي زكريا يحيى بن

وهكذا قرأ القرآن حسب العادات والتّقاليد المحلّيّة للمسلمين عامّة ولأهل الشّام خاصّة في ذلك الحين. يقول ابن العديم في هذا الصّدد: «قرأ القرآن العظيم بالرّوايات على جماعة من الشّيوخ. وقد ذكر الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمّد السّلَفيّ، فيما أخبرنا به أبو القاسم عبد الله بن الحسين الأنصاريّ عنه، قال: «وقد قرأ القرآن بكثير من الرّوايات، على شيوخ يسار إليهم في القراءات.»[2]

وأمّا علمه بالحديث فإنّه يحدّث عن أبيه وجدّه.[3] وقد سمع بالمعرّة عاليًا من يحيى ابن مِسْعَر التّنوخيّ[4] عن أبي عروبة الحرّاني[5].[6] وجزءًا من أبي الفتح محمّد بن الحسين صاحب خيثمة.[7]

وقال القفطيّ (م٦٢٤هـ): «وقد روى أبو العلاء، ولم يكن مكثرًا.»[8]

علي الهراسي في الفقه وعلى الخطيب أبي زكريا يحيى بن علي التبريزيّ اللغوي باللغة. أنظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ١٠٥- ١٠٧.

١ طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥١٥، نقلا عن الإنصاف والتّحرّي لابن العديم.

٢ المرجع نفسه، ص: ٥١٤، نقلا عن الإنصاف والتّحرّي لابن العديم، وانظر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ بن حجر، لسان الميزان، بيروت- لبنان: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، ج: ١، ص: ٢٠٦.

٣ السّيوطيّ، الحافظ جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ط: الأولى، ج: ١، ص: ٢٦٠.

٤ يحيى ابن مِسْعَر التّنوخيّ: هو يحيى ابن مِسْعَر ابن محمّد بن يحيى بن الفرج أبو زكريا التّنوخيّ المعرّيّ. وهو الذي روى عنه أبو العلاء المعرّيّ. انظر ابن عساكر، تاريخ دمشق الكبير، ج: ٦٨، ص: ١٤٥.

٥ أبو عروبة الحرانيّ (م٣١٨هـ): هو الحسين بن محمّد بن مودود السّلميّ الحرّانيّ، محدّث حرّان ومفتيها. وكان حافظًا للحديث، عارفًا برجاله. له «تاريخ»، وكتاب في «الأمثال والأوائل»، و«الطّبقات». انظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٢، ص: ٢٥٣.

٦ الذّهبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام، بيروت- لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ج: ٣٠، ص: ٢٠١، وانظر الذّهبيّ، سير أعلام النّبلاء، ج: ١، ص: ٤٥٣.

٧ العسقلانيّ، أحمد بن عليّ بن حجر، لسان الميزان، بيروت- لبنان: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، ج: ١، ص: ٢٠٤.

٨ القفطيّ، الوزير جمال الدّين أبو الحسن علي بن يوسف، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الكتب العربيّ، وبيروت: مؤسّسة الكتب الثّقافية، ج: ١، ص: ١٠٤.

وكما يقول السّمعانيّ: «سمع الحديث اليسير وحدَّث به.»[1]

وقد خصّ ابن العديم فصلا في ذكر شيء ممّا وقع إلينا من حديث أبي العلاء المعرّيّ- رحمه الله- مسندًا.[2]

وأمّا علمه باللّغة والنّحو والأدب فهو الغاية القصوى. وقال الشّعر وهو ابن إحدى عشرة أو اثنتي عشرة سنة، وله أشعار كثيرة. وسمع اللّغة وأملى فيها كتبًا، وله بها معرفة تامّة.[3]

وقال الباخرزيّ (م٤٦٧هـ) في هذا الصّدد: «أبو العلاء أحمد بن سليمان المعرّيّ التنوخيّ ضرير، ماله في أنواع الأدب ضريب؛ ومكفوف، في قميص الفضل ملفوف... »[4]

وقال الذّهبيّ (م٧٤٨هـ): «وكان عجبًا في الذّكاء المفرط، والاطلاع الباهر على اللّغة وشواهدها.»[5]

وقال أبو الفداء في تاريخه: «وكان عالمًا لغويًّا شاعرًا...»[6]

وقد ذكر العلامة عبد العزيز الميمنيّ علومًا، غير هذه العلوم التي مرّ ذكرها، ألمّ بها صاحبنا. فيقول عبد العزيز الميمنيّ:

«وأمّا تبحّره في علمي العروض والقوافي فبحسبك فيه مقدّمة اللّزوم ورسالة له إلى التّكتيّ وهي السّابعة والعشرين، وله تآليف فيهما. وله إلمام بالفقه والفروع والمذاهب...

وأمّا علمه بالملل والأديان وفِرَق المسلمين فإنّ صفحات الغفران مترعة به. وكذلك الفرائض قال:

---

[1] السمعاني، الأنساب، ج:١، ص: ٤٨٤.

[2] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٢١، نقلا عن الإنصاف والتحرّي لابن العديم.

[3] ابن الجوزيّ، عبد الرّحمن بن عليّ بن محمّد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمّد عبد القادر عطاء، مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ج: ١٦، ص: ٢٢.

[4] الباخرزيّ، أبو الحسن عليّ بن الحسن، دمية القصر وعصرة أهل العصر، ط: الأولى، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م، ص: ٥٠.

[5] الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، ج: ٣٠، ص: ٢٠٠.

[6] أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج: ٢، ص: ١٧٦.

هيَ الدُّنيا إذا طُلِبَتْ أهانَتْ
وعَالَتْ والفَرِيضةُ ذاتُ عَوْلِ[1]

وكان يعرف شيئًا من الحساب أيضًا على عماه قال:

وتداني الأيّامِ يُحْدِثُ نقصًا
وازديادًا، والجسم للنّفس تِبْعُ
خمسةٌ في نظيرها خمسُ خمسَاتٍ
تَنَمّتْ والنِّصْفُ في النِّصْفِ رُبْعُ[2]

وأمّا النّجوم فإنّه مع عدم إيمانه بأحكامها يعرف ما لا بدّ للأديب منها. يقول:

والمالُ خِدْن النَّفْسِ غَيْرَ مُدَافَعٍ
والفقرُ مَوْتٌ جاءَ بالإِجْمَالِ
أوَ ما تَرَى حَكمَ النُّجُومِ مُصَوِّرًا
بيتَ الحياةِ يَلِيهِ بَيْتُ المالِ[3]

وكان آية في معرفة الأخبار والتّاريخ الماضي والحاضر، وهذا غفرانه ذكر فيه جميع الزّنادقة والملاحدة ومستظرفات أخبارهم ومستطرفات آثارهم حتّى إنّه نقل في خبر فتح محمود الغزنويّ[4]

---

[1] المعرّيّ، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٢٣٦.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٨٨.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٤٣.

[4] محمود الغزنويّ (٣٦١-٤٢١هـ/٩٧١- ١٠٣٠م): محمود بن سبكتكين الغزنويّ، السّلطان يمين الدّولة أبو القاسم ابن الأمير ناصر الدّولة أبي منصور: فاتح الهند وأحد كبار القادّة. امتدّت سلطنته من أقاصي الهند إلى نيسابور وكانت عاصمته غزنة (بين خراسان والهند) وفيها ولادته ووفاته. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٧، ص: ١٧١.

للهند ما هو معلوم من إحراق المرأة نفسها على زوجها الميّت ويسمّى بلسانهم «ستي» إلى غيره من أخبارهم وآرائهم.»[1]

أما معرفته باللّغات غير العربيّة فيقول العلامة الميمني في هذا الصّدد:

«والظّاهر أنّه لم يكن يعرف غير العربيّة من اللّغات إلا أنّ واعيته البديعة حفظت له كلّ ما مرّ بسمعه من كلمات غير العربيّة فتراه ينفث بها نفثًا قال:

لا يُبْصِرُ القَوْمُ في مَغْنَاكَ غِسْلَ يَدٍ
على الطَّعامِ إلى أَنْ يُرْفَعَ السُّوْرُ[2]
إذا قِيلَ لَكَ اخْشَ اللّـ
ـهَ مَوْلاكَ فَقُـلْ آرا[3]

و«السّور» دعوة الوليمة وكلّ سرور، و«آرا» نعم وكلاهما من الفارسيّة.

فيا قَسُّ وَقِّعْ بِرِزْقِ الخطيـ
ـبِ وانْظُرْ بمسجدِنا يا مُنَشْ[4]

قالوا: هو النّاظر بالعبريّة.

وَقَفْتَ على كُلِّ بابٍ رَأَيْتَ
حَتَّى نَهاكَ أبو ضَابِطِ[5]

قالوا: هو كنية الموت بالْحَبَشِيَّة.[6]

---

[1] أنظر الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٥٣-٥٤.

[2] المعرّيّ، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٢٩٧.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٨.

[4] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٤.

[5] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٧٣.

[6] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه: ص: ٥٦.

وها قد أكمل صاحبنا دراسته ونشأته العلميّة لما بلغ العشرين سنة من عمره. يقول العلامة عبد العزيز الميمنيّ: «وأمّا طلبه فقد انقضى قبل بلوغه عشرين كما صرّح بنفسه وصدع به في رسالة له إلى خاله أبي القاسم: «وانصرفت «عن بغداد» وماء وجهي[1] في سقاء غير سَرِب[2]. وما أرقتُ منه قطرة في طلب أدب ولا مال، وقد فارقت العشرين من العمر ما حدَّثت نفسي باحتداء[3] علم من عراقي ولا شآم...»[4]»[5]

خلال هذه المدّة وقبل رحلته إلى بغداد قد قام أبو العلاء بعِدّة رحلات علميّة خارج المعرّة، وأوّل ما قام برحلته لطلب العلم خارج المعرّة إلى مدينة حلب. فقد ذكر أبو العلاء هذه رحلته في قصيدة له إلى أبي إبراهيم محمّد بن إسحق العلويّ الحلبيّ:

لَيْتَ التَّحَمُّلَ عن ذُراكَ حُلولُ
والسَّيرَ عن حَلَبٍ إليكَ رَحِيلُ[6]

ويقول العلامة الميمنيّ في صدد رحلته إلى حلب: «وذكر في الغفران عدّة من أمرائها «أمراء حلب» وحوادثها ورجالها.»[7]

ويصف الدّكتور طه حسين هذه الرّحلة ومدينة حلب قائلا:

«وكذلك ارتحل إلى حلب يسمع اللّغة والآداب من علمائها الذين شهدوا ابن خالويه وأخذوا عنه، وفيهم محمّد بن عبد الله بن سعد...»

---

[1] ماء الوجه: رونقه.

[2] السّقاء: وعاء للماء، وغير سرب أي غير سائل.

[3] باحتداء: أي بطلب.

[4] المعريّ، أبو العلا، الرّسائل، تحقيق وشرح وضبط حسّان الطّيبيّ، بيروت- لبنان: دار المعرفة، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص: ٩٧.

[5] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٥٦.

[6] المعرّيّ، أبو العلاء، سقط الزّند، ص: ١٤١.

[7] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٦٧.

ويقول: «ولقد كانت حلب في ذلك العصر إحدى الحواضر الكبرى للمسلمين، تزدهي بمن فيها من كبار العلماء والأدباء وفحول النّظم والنّثر الذين دعاهم إليها سيف الدّولة في أيّامه الغرّ؛ فقد تحدّث الرّواة أنّه لم يجتمع بباب أحد من الملوك والخلفاء بعد الرّشيد ما اجتمع بباب سيف الدّولة من العلماء والأدباء.»[1]

نستدلّ من هذه الرّحلة بأنّ صاحبنا قد أخذ من هؤلاء العلماء الكبار الذين اجتمعوا في حلب، وتلقّى العلوم العربيّة والدّين عليهم، ولم يكن الغرض من هذه الرّحلة إلا الإتقان في العلوم، والحصول على المزيد على ما أخذه من أبيه، كما يقول الدّكتور طه حسين: «وليس من المعقول أن يترك الدّرس على أبيه إلا إذا استنفد ما عنده وطلب المزيد عليه.»[2]

ومن رحلاته العلميّة رحلته إلى أنطاكية وتردّده إلى خزانة كتبها. يقول ابن المنقذ فيما نقل ابن العديم: «كان بأنطاكية خزانة كتب، وكان الخازن بها رجلا علويًّا. فجلست يومًا إليه فقال: قد خبأت لك غريبة ظريفة، لم يسمع بمثلها في تأريخ، ولا كتاب منسوخ. قلت: وما هي؟ قال: صبيّ دون البلوغ ضرير، يتردّد إليّ، وقد حفّظته في أيّام قلائل عدّة كتب؛ وذلك لأنّي أقرأ عليه الكرّاسة والكرّاستين مرّة واحدة، فلا يستعيد إلا ما يشكّ فيه، ثم يتلو عليّ ما قد سمعه كأنّه قد كان محفوظه. قلت: فلعلّه يكون يحفظ ذلك. قال:سبحان الله! كلُّ كتاب في الدّنيا يكون محفوظًا له وإن كان ذلك كذلك فهو أعظم. ثم حضر المشار إليه، وهو صبيٌّ دميم الخلقة، مجدور الوجه، على عينيه بياض من أثر الجُدَريّ، كأنّه ينظر بإحدى عينيه قليلا، وهو يتوقّد ذكاء...

قال ابن المنقذ: فاخترت شيئًا وقرأته على الصّبيّ، وهو يموج ويستزيد، فإذا مرّ به شيء يحتاج إلى تقريره في خاطره يقول: أعد هذا، فأردّه عليه مرّة واحدة، حتّى انتهيت إلى ما يزيد على كرّاسة، ثم قلت له: يقنع هذا من قِبَل نفسي. قال: أجل، حرسك الله، قلت كذا وكذا، وتلا عليّ ما أمليته عليه، وأنا أعارضه بالكتاب حرفًا حرفًا، حتّى انتهى إلى حيث وقفت عليه، فكاد عقلي يذهب لما رأيت منه، وعلمت أن ليس في العالم من يقدر على ذلك إلا أن يشاء الله، وسألت عنه، فقيل لي: هذا أبو العلاء التّنوخيّ، من بيت العلم والقضاء، والثّروة والغناء.»[3]

---

[1] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٢٣.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٢٣.

[3] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٥٤– ٥٥٥، نقلا عن الإنصاف والتّحرّي لابن العديم.

ثم ابن العديم يقول بعد نقل هذه الحكاية: «وهذه الحكاية فيها من الوهم ما لا يخفى، وفصّل القول حتّى أن قال: ويحتمل عندي أن يكون هذا بكفرطاب، فقد كان كفرطاب مشحونة بأهل العلم...»[1]

ونقول: مهما يكن من الخلاف في رحلته إمّا إلى أنطاكية أو كفرطاب، لا يهمّنا من هذا الخلاف شيء، بل ما يهمّنا هاهنا هو رحلته لطلب العلم واتّصاله بكبار العلماء والإفادة بخزائن الكتب بها، سواء كانت الرّحلة هذه إلى أنطاكية أو إلى كفرطاب.

وأمّا خزانة طرابلس فقد قال ابن العديم: «قد ذكر بعض المصنّفين أنّ أبا العلاء رحل إلى دار العلم بطرابلس للنّظر في كتبها، واشتبه عليه ذلك بدار العلم ببغداد، ولم يكن بطرابلس دار علم في أيّام أبي العلاء، وإنّما جدّد دار العلم بها القاضي جلال الملك أبو الحسن علي بن محمّد بن أحمد بن عمّار سنة ٤٧٣هـ، وكان أبو العلاء مات سنة ٤٤٩هـ، ووقف ابن عمّار بها من تصانيف أبي العلاء الصّاهل والسّجع السّلطانيّ والفصول والسّادن وإقليد الغايات والإغريض.»[2]

وفي خبر أنّه رحل إلى صنعاء، وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني (م ٨٥٢هـ): «مكث بصنعاء سنة لا يأكل اللّحم.»[3]

وفي الختام نقول بأن هذه الرّحلات العلميّة والأسفار إلى البلاد المختلفة قد عملت من غير شكّ في تكوين المزاج الخُلقيّ والعقليّ، كذا معرفته بالفلسفة وعلوم الأوائل واختلاف الدّيانات والملل فكلّه في هذه المدّة أي من مولده إلى رحلته إلى بغداد.

شيوخه وتلامذته

لا نذكر في كتب الذين قاموا بترجمته تذكرة شيوخه وتلامذته إلا نزرًا يسيرًا. وقد خصّ ابن العديم فصلاً في ذكر اشتغاله بالعلم وذكر شيوخه الذين أخذ عنهم. ومن شيوخه أبوه وابن عبد الله بن سعد النّحويّ وقد قرأ عليهما النّحو واللّغة. كما يقول ابن خلّكان: «كان متضلّعًا من

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٥٥٥- ٥٥٦.

[2] المرجع نفسه، ص: ٥٥٧.

[3] ابن حجر العسقلانيّ، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، بيروت- لبنان: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط: الثّانية، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، ج: ١، ص: ٢٠٤.

فنون الأدب. قرأ النّحو واللّغة على أبيه بالمعرّة، وعلى محمّد بن عبد الله بن سعد النّحويّ بحلب.»[1]

ويقول ابن العديم في هذا الصّدد: «وقرأ اللّغة والنّحو بمعرّة النّعمان على والده أبي محمّد عبد الله بن سليمان بن محمّد، وأبي بكر محمّد بن مسعود ابن محمّد بن يحي بن الفرج النّحويّ. ودخل وهو صبيّ إلى حلب، فقرأ بها على محمّد ابن عبد الله بن سعد النّحويّ، راوية أبي الطّيب المتنبيّ.»[2]

وهكذا يقول ابن العديم: بأنّه قرأ القرآن العظيم بالرّوايات على جماعة من الشّيوخ ولكنّه لم يذكر أسماءهم.

ثم ذكر ابن العديم أسماء شيوخه ببغداد ولكن يخالفه في هذا العلامة عبد العزيز الميمنيّ حيث يقول: «وسرد ابن العديم في الباب الرّابع من العدل أسماء شيوخه بالمعرّة وحَلَب وبغداد ولعلّ هذا وهم منه فإنّه لم يَتَلْمِذْ ببغداد لأحد.»[3]

وكما هو بنفسه يقول في رسالة له إلى خاله أبي القاسم: «وانصرفت «عن بغداد» وماء وجهي في سقاء غير سرب. وما أرقت منه قطرة في طلب أدب ولا مال. ومنذ فارقت العشرين من العمر ما حدّثت نفسي باجتداء علم من عراقيّ ولا شآمٍ.»[4]

وهكذا يقول ابن الشّحنة (م٨١٥هـ) في روضة المناظر: «دخل بغداد واستفاد من علمائها، وأقام بها سنة ونصفًا لم يَتَلْمِذْ لأحد أصلاً.»[5]

وهكذا ذكر القفطيّ شيوخه الذين أخذ عنهم العربيّة بدون أن يذكر أسماءهم، يقول: «ولمّا كبر أبو العلاء ووصل إلى سنّ الطّلب، أخذ العربيّة عن قوم من بلده، كبني كوثر أو من يجري مجراهم من أصحاب ابن خالويه وطبقته، وقيّد اللّغة عن أصحاب ابن خالويه أيضًا...»[1]

---

1 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ٢٠٤، وانظر السّيوطيّ، بغية الوعاة، ج:١، ص: ٢٦٠.

2 طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥١٥، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم.

3 الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٥١.

4 المعرّيّ، أبو العلا، الرّسائل، ص: ٩٧.

5 ابن الشّحنة، الشّيخ محبّ الدّين أبو الوليد محمّد بن محمّد، روضة المناظر في علم الأوائل والأواخر، تحقيق: سيّد محمّد مهنّى، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ص: ١٩٢.

وأمّا شيوخه في الحديث فذكر ابن العديم أسماءهم، يقول: «وأخذ الحديث عن أبيه أبي محمّد المذكور، وجدّه سليمان بن محمّد، وأخيه أبي المجد محمّد بن عبد الله بن سليمان، وجدّته أمّ سلمة بنت الحسن بن إسحاق ابن بلبل، وأبي زكريا يحي بن مسعر بن محمّد بن يحي بن الفرج، وأبي الفتح محمّد ابن الحسن بن روح، المعرّيّين، وأبي الفرج عبد الصّمد بن أحمد (بن) عبد الرّحمن الضّرير الحمصيّ، وأبي بكر محمّد بن عبد الرّحمن بن عمرو بن عبد الرّحمن الرّحبي، وأبي عبد الله محمّد بن يوسف بن كراكير الدّقي، والقاضي أبي عمرو عثمان بن عبد الله الطَّرَسُوسيّ قاضي معرّة النّعمان. وروى عن هؤلاء وعن أخيه أبي الهيثم عبد الواحد ابن عبد الله بن سليمان شيئًا من شعره. وخرّج من حديثه سبعة أجزاء رُويت عنه، وهي عندي بخطّ أبي الحسن علي بن عبد الله بن محمّد بن أبي جرادة، رواها عن أحمد بن عليّ بن عبد اللّطيف بن زريق المعرّيّ، عنه.»[2]

هذا ما كان بالنّسبة إلى شيوخه. أمّا تلامذته فقد خصّ ابن العديم فصلا في ذكر من قرأ على أبي العلاء، وروى عنه من العلماء والأدباء والمحدّثين من أهل المعرّة وغيرهم من الغرباء. وهو يقول:

«فممّن قرأ عليه من أهل بلده ومن الشّاميّين وروى عنه ابنا أخيه القاضيان أبو محمّد عبد الله وأبو الحسن عليّ ابنا أبي المجد محمّد بن عبد الله، وابن ابن أخيه أبو المجد محمّد بن عبد الله بن محمّد، والشّيخ أبو صالح محمد بن المهذّب بن عليّ بن المهذّب، وأبو غالب همام بن الفضل بن جعفر بن المهذّب، والشّيخ أبو الحسين عليّ بن محمّد بن عبد اللّطيف المعروف بابن زريق، وابناه أبو الفضل أحمد، وأبو الحسن يحي ابنا عليّ بن محمّد، والقاضي أبو القاسم المحسّن بن عمرو، والقاضيان أبو سعد عبد الغالب وأبو يعلى عبد الباقي ابنا أبي حصين عبد الله بن أبي القاسم المحسّن بن عمرو بن سعيد بن عبد المحسن ابن سعيد بن عمرو، التنوخيّون. وأبو الفضل بن صالح، وجعفر بن أحمد بن صالح، وأبو الحسن عليّ بن عبد الله بن أبي هاشم، وإبراهيم بن عليّ بن إبراهيم الخطيب، وأبو العباس أحمد بن خلف الممتع، وابن أخت الممتع إبراهيم بن الحسن البليغ، وأبو اليمن محمّد بن الخضر، ابن أبي مهزول الملقّب بالسّابق، وأبو اليقظان أحمد ابن محمّد بن حواري المعرّيّون. وجدّ جدّي أبو الفضل هبة الله بن أحمد بن يحي بن زهير ابن أبي جراوة القاضي،

---

[1] القفطيّ، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، ج: ١، ص: ٨٤.

[2] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥١٦– ٥١٧، نقلا عن الإنصاف والتحري لابن العديم.

والشّيخ أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن سعيد بن سنان الخفاجيّ، وأبو القاسم عليّ بن أحمد المقريّ، الحلبيّون.

وأبو الحسن رشأ بن لطيف بن ما شاء الله المقريّ، وأبو الحسن علي بن غنائم الرّخيميّ الكفرطابيّ المقريّ، وأبو محمّد عبد الله بن محمّد بن حسنون بن بازل.

ومن الأندلسيّين أبو تمام غالب بن عيسى بن أبي يوسف الأنصاريّ، وأبو الخطاب العلاء بن حزم، وأبو الخطاب أحمد بن أبي المغيرة، وعثمان بن أبي بكر السفاقُسيّ، وأبو القاسم نصر بن صدقة القابسيّ النّحويّ، الأندلسيّون.

والشّيخ أبو زكريا يحي بن عليّ الخطيب، وأبو الفرج محمّد بن أحمد بن الحسن التّبريزيّان.

وأبو المكارم عبد الوارث بن محمّد بن عبد المنعم الأبهريّ، وأبو نصر محمّد بن محمّد بن هميماه السّالار، ومحمّد بن عبد الله الأصبهانيّ أبو عبد الله، وأبو محمّد الحسن بن عليّ بن عمر، المعروف بقحف العلم، القاضي أبو القاسم عليّ بن المحسن ابن عليّ التّنوخيّ، والقاضي أبو الفتح بن أحمد بن أبي الرّوس السّروجيّ، والخليل ابن عبد الجبّار بن عبد الله التّميميّ القرّائيُّ، وأبو القاسم عبيد الله بن عليّ بن عبد الله الرّقيّ الأديب، وأبو المظفّر إبراهيم بن أحمد بن اللّيث الأذريّ، وأبو الفرج محمّد بن أحمد بن الحسن الكاتب الوزير، وشيخ الإسلام أبو الحسن عليّ بن أحمد ابن يوسف الهكاّريّ الزّاهد، وأبو منصور عبد المحسن بن محمّد بن عليّ الصّوريّ البغداديّ، وأبو عبد الله الحسن بن إبراهيم بن محمّد الحاجيّ، وأبو الحسن الدُّلْفي الشّاعر المصّيصيّ، والحافظ أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرّحمن الصّابونيّ النّيسابوريّ، والشّيخ الزّاهد أبو سعد إسماعيل بن عليّ بن الحسين السّمّان، وأبو طاهر محمّد بن أحمد بن أبي الصّقر الخطيب الأنباريّ.

فهؤلاء كلّهم أئمّة وقضاة وعلماء أثبات، وأدباء رواة، وحفّاظ ثِقات، رووا عن أبي العلاء وكتبوا عنه، وأخذوا العلم واستفادوا منه، لم يذكره أحد منهم بطعن، ولم ينسب حديثه إلى ضعف ولا وهنٍ.

وفي ختام هذا الفصل يقول ابن العديم:

«وقد أدركتُ سواهما جماعة من أصحابه النّاقلين عنه بمكّة والعراق والجبل والشّام وديار مصر، وأنشدوني عنه ما أنشدهم وحدّثهم. ومن جملتهم: أبو إبراهيم الخليل ابن عبد الجبّار

القرائيّ، رأيته بقزوين، وروى لي عنه حديثًا واحدًا مسندًا، يرويه عن أصحاب خيثمة بن سليمان القرشيّ الطّرابلسيّ. وأقام أبو زكريا التّبريزي أكثر من سنتين يقرأ عليه.»[1]

وقد فصّل أيضًا العلامة الميمنيّ القول في تلامذته والرّواة عنه.[2]

ويقول ابن فضل الله العمريّ في مسالك الأبصار في هذا الصّدد:

«وأخذ عنه خلق لا يعلمهم إلا الله عزّوجلّ، كلّهم قضاة وأئمّة وخطباء وأهل تبحّر وديانات، استفادوا منه، ولم يُذكره أحد منهم بطعن، ولم يُنسب حديثه إلى ضعف ولا وهن. وكان له أربعة من الكتّاب المجوّدين «في حرايته» جارية، يكتبون عنه ما يكتبه إلى النّاس وما يمليه، من النّظم والنّثر، والتّصانيف والإجازات والسّماع لمن يسمع منه ويستجيزه، وغيره هؤلاء من الكتّاب الذين يغيبون ويحضرون، منهم جماعة من بني (أبي) هاشم.»[3]

هذا وقد خصّ ابن العديم فصلا في ذكر كتّاب أبي العلاء الذين كانوا يكتبون له ما ينشئه من الرّسائل والنّظم والتّصنيف والإملاء، وسرد أسماءهم.[4]

فهذه الكثرة الكاثرة لتلامذة أبي العلاء تدلّ على تبحّره العلميّ وتضلّعه من فنون الأدب واللّغة.

رحلته إلى بغداد وأسبابها

رحل صاحبنا إلى بغداد كما رحل إلى غيرها من البلاد فما هي الأسباب التي حملت صاحبنا إلى هذه الرّحلة، وأجبرته على ترك مهد مولده ومدرج صباه، ووداع أهل معرّة النّعمان، وكلّهم عشيرة وجيران. يقول العلامة الميمنيّ في هذا الصّدد: «إنّه كان يحدّث نفسه بالرّحلة إليها من شَرْخ شبابه إلا أنّها لم تتح له إلا بعد الكهولة. فأمّا جواب مسائلي لِمَه؟ فإنّي أسأله لماذا كان رحل إلى حلب وغيرها من بلاد الشّام؟ فما أجابني فهو جوابي له غير التّعلّم. والذي يخلص إلينا من كلامه: نثيره ونظامة أنّه زارها لدار الكتب، ولقاء فحول العلم والأدب. والاستمتاع بحضور

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٥١٧– ٥٢١.

[2] أنظر للميمنيّ، أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٠٩– ٢٢١.

[3] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٢٢٣، نقلا عن مسالك الأبصار لابن فضل الله العمريّ.

[4] المرجع نفسه، ص: ٥٢٤– ٥٢٧، نقلا عن الإنصاف والتّحرّيّ لابن العديم.

محافلهم وحلقاتهم، والإفادة والاستفادة من محاضرته ومحاضراتهم، لأنّ علم بغداد في هذا الغرض كان يفضل على قرن المعرّة. على أنّه كان أسأمه بأوطانه الضّرير والمضرّة. فإذًا السّبب الثّاني تبرّمه من الفتن الهائلة، والدّول الدّائلة. وتوثّب أحلاف البَدْو، وحملة المصريّين والغَزْو على ما كان الرّوميّون المجاورون يسومونهم من أنواع الخَسْف، يكيدونهم به من الحيف والعسف. فكأنّ هاتيك الفتن المتوالية رنّقت سائغ منهله فعزم على الرّحلة والنُقلة. بعد أن كان يجمجم بها في العزلة.»[1]

وهذه شواهد لسانه ومرقوم بنانه: كتب إلى ابن سختكين: «وقد كنت عرَّفتُه أنّ من رحل عن بغداد لم يجد منها عوضًا. وإن وجد محلا مروّضًا. لأنّ غابر[2] العلم بها غريض[3]، وصحيح الأدب في سواها مريض.»[4] وكتب إلى خاله أبي القاسم: «والذي أقدمني تلك البلاد مكان دارالكتب بها.»[5]

وأمّا السّبب الثّالث لرحلته إلى بغداد فهو ما ذكره القفطيّ:

«ولما عُورض في الوقف المذكور بيد نواب حلب سافر إلى العراق شاكيًا ذلك، في سنة تسع وتسعين وثلاثمائة.»[6]

والسّبب الرّابع الذي ذكره المستعرب مرجليوث[7] وهو اختلال معيشته. وهذان السّببان الأخيران ردّهما العلامة الميمنيّ قائلا: «ويعجبني قول من قال على أنّه من الممكن أن نسلّم أنّ

---

[1] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١٠٢.

[2] غابر: باقي.

[3] غريض: طريّ.

[4] المعرّيّ، أبو العلاء، رسائل أبي العلاء مع شرحها، بيروت: عالم الكتب، ط: الثّالثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص: ٩٠.

[5] القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ١٧٩.

[6] القفطيّ، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، ج: ١، ص: ٨٥.

[7] مرجليوث، د.س. (١٨٥٧- ١٩٤٠م) D.S. Margoliouth: وُلد وتُوُفّي في لندن، وقد تخرّج باللّغات الشّرقيّة من جامعة آكسفورد، وأتقن العربيّة وكتب فيها بسلاسة وأقام أستاذًا لها في جامعة آكسفورد منذ ١٨٨٩م فعدّ من أشهر أساتذتها وبين أئمّة المستشرقين، ورأس تحرير مجلة الجمعية الملكيّة الآسيويّة ونشر فيها بحوثًا ممتعة. وانتخب عضوًا في المجمع العلميّ العربيّ في دمشق، والمجمع اللّغويّ البريطانيّ، والجمعيّة الشّرقيّة الألمانيّة، وغيرها. أنظر لترجمته مراد، يحيى (الدّكتور)، معجم أسماء المستشرقين، ص: ٦٧٤- ٦٧٥.

مسيره إلى بغداد كان تبرّمًا من أمر اختلال معيشته لا تظلّمًا إلى الخليفة في استرداد وقفه وضيعته. فإنّا لم نجد ذكرًا للوقف المذكور مدّة إقامته بها. على أنّ بيتين له من س «سقط الزّند» يكذّبان ما روياه «أي القفطيّ ومرجليوث». قال بعد الرّجوع يخاطب أهل بغداد:

أثارَني عنكُمُ أمران: والِدَةٌ
لم ألْقَها، وثراءٌ عاد مسفُوتا[1]
أحْياهُما اللهُ عَصْرَ البينِ، ثم قَضى
قَبْلَ الإيابِ إلى الذُّخرَينِ: أنْ مُوتا[2]

فقوله: أحياهما إلخ صريح في أنّ ثراه عاد مسفوتًا بعد مفارقته المعرّة وقبل رجوعه إليها- لا قبل مفارقته المعرّة- ولم أر أحدًا من مترجميه أثبت صلة له بالخليفة إلا دولت شاه الفارسيّ وقوله مردود عليه.» [3]

وهو نفسه يبيّن سبب إقامته ببغداد في رسالة له إلى أهل المعرّة وقد عزم على الرّجوع: «وأحلفُ ما سافرت أستكثر من النّشب[4]، ولا أتكثّر بلقاء الرّجال، ولكن آثرت الإقامة بدار العلم فشاهدت أنفس مكان لم يُسعف الزّمن بإقامتي فيه.» [5]

إذًا رحل صاحبنا إلى بغداد، لطلب العلم والاستكثار منه، والاطّلاع على الكتب ببغداد، ولم يرحل إليها لطلب دنيا ولا رفد.

لتلك الأسباب التي ذكرتها آنفًا قد أجمع أبو العلاء أمره على الرّحلة إلى بغداد في أخريات سنة ٣٩٨هـ. وأعلم أمّه بعزمه الجادّ على سفر فأذنت له فيه حين لم يكن لها إلا أن يأذن. وانتقض قلبه وهو يفارقها مودّعًا، كأنّما حدّثه قلبه أه الفراق لا لقاء بعده.

---

[1] المسفوت: القليل البركة.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، سقط الزّند، ص: ١٧٥.

[3] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١٠٥.

[4] النّشب: المال.

[5] القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٤٣٦.

وهكذا قد عزم على السّفر وكانت جملة معدّات السّفر من خاله أبي القاسم، يقول في رسالة له إليه: «وما هبطت في طريقي واديًا ولا فرعت جبلا، ولا حملتني سفينة، ولا ذلّت لي مطيّة، إلا بمنّ الله سبحانه ومنّة سيّدي وعنايته وجاهه، وأياديه أكبر من الشّكر، وأوسع من إحاطة الذّكر، وقد علمت أنّه يعمل ذلك معي لا يريد جزاء ولا شكورًا... وأمّا سيّدي أبو طاهر فقد حمّلني من الإنعام أوقًا... ومن أشبه أباه فما ظلم، ما زالت كتبه تطرق أصدقاءه محافظة على المكارم، ومراعاة لأمر غير لازم، حتّى جعلهم إليّ كعُرْف الفرس، أو قُوَى المَرَس...»[1]

وهكذا قد عزم على السّفر إلى بغداد مدينة السّلام وودّع أهل معرّة النّعمان. يقول العلامة الميمنيّ: «وأمّا انفصاله من المعرّة فالذي نستنتجه أنّه وقع في آخر شوّال بل أوّل ذي القعدة سنة ٣٩٨هـ.»[2]

إقامته ببغداد ومما جرى له بها

غادر صاحبنا المعرّة سنة ٣٩٨هـ ودخل بغداد سنة ٣٩٩هـ. كما يقول ابن الأنباريّ: «رحل إلى بغداد سنة ثمان وتسعين، ودخلها سنة تسع وتسعين، وأقام بها سنة وتسعة أشهر.»[3]

وهناك من يقول: إنّه أقام بها سنة وسبعة أشهر، ولكنّ القول الأوّل هو الأصحّ. ويقول العلامة الميمنيّ في هذا الصّدد: «وقال ياقوت وتبعه ابن خلّكان والصّفديّ أنّها سنة وسبعة أشهر. ولا أرى ما ذهبوا إليه صوابًا. وذلك إنّه لم يدخلها إلا أوّل سنة ٣٩٩هـ كما في الأنساب للسّمعانيّ والنّزهة «لابن الأنباريّ». ولعلّ هذه الزّلّة هي التي ثنّى من جهتها ابن خلّكان رحلته الفذّة حيث زعم أنّه دخلها أوّلا سنة ٣٩٨هـ ثم سنة ٣٩٩هـ».[4]

أمّا الخبر الذي فيه أنّه اتّفق يوم وصوله إلى بغداد موت الشّريف الطّاهر، يعني أبا أحمد الحسين ابن موسى والد الشّريفين: الرّضي والمرتضى فردّه أيضًا العلامة الميمنيّ قائلا: «وفي العدل لابن العديم إشارة إلى أنّ أبا العلاء وصل بغداد يوم موت أبي أحمد الموسويّ مع قوله بأنّه وصلها

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، الرّسائل، ص: ٩٤، ٩٥.

[2] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١١١.

[3] ابن الأنباري، نزهة الألبّاء، ص: ٢٥٨.

[4] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١١٢.

سنة ٣٩٩هـ وهذا تناقض ولعلّه ممن روى عنه فلا ريب ثمّ أصلا في أنّ موت الشّريف وقع في جمادي الأولى سنة ٤٠٠هـ وكان دخول أبي العلاء بغداد سنة ٣٩٩هـ كما مرّ.»[1]

تُوفّي أبو أحمد[2] والد الشّريفين في جمادي الأولى سنة ٤٠٠هـ فرثاه أبو العلاء بقافيّة ساحرة وكلمة سائرة أوّلها:

أوْدى فليتَ الحادثاتِ كفَافِ
مال المسِيفِ وعنبرُ المسْتَافِ[3]

أبو العلاء في مجلس المرتضى

نقل ياقوت وغيره أنّه دخل على المرتضى أبي القاسم فعثر برجُل، فقال: من هذا الكلب؟ فقال المعرّيّ: الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسمًا. وسمعه المرتضى، فاستدناه واختبره، فوجده عالماً مُشبَّعًا بالفطنة والذّكاء، فأقبل عليه إقبالا كثيرًا.

وكان أبو العلاء يتعصّب للمتنبيّ، ويزعم أنّه أشعر المحدَثين، ويُفضّله على بشّار[4] ومن بعده، مثل أبي نواس[5]، وأبي تمام[6]، وكان المرتضى يُبغض المتنبيّ، ويتعصّب عليه؛ فجرى يومًا

---

١ المرجع نفسه، ص: ١١٣.

٢ أبو أحمد (٣٠٤- ٤٠٠هـ): هو الحسين بن موسى بن محمّد بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب ﷺ. وأبو أحمد الموسويّ الملقّب بالطّاهر. والد الرّضيّ والمرتضى. أنظر الصّفديّ، الوافي بالوفيات، ج: ١٣، ص: ٤٩.

٣ المعرّيّ، أبو العلاء، سقط الزّند، ص:٣١.

٤ بشار بن برد: هو مولى لبني عقيل. ويقال مولى لبني سدوس ويكنّى أبا معاذ. ويلقّب المرعث. والمرعث الذي جعل في أذنيه الرّعاث، وهي القرطة. وهو أحد المطبوعين، الذين كانو لا يتكلّفون الشّعر، ولا يتبعون فيه، وهو أشعر المحدثين. للمزيد من التّفصيل انظر ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص: ٧٥٧.

٥ أبو نواس: هو الحسن بن هانئ بن عبد الأوّل الحكميّ بالولاء، كان شاعر العراق في عصره، وُلد في الأهواز من بلاد خوزستان، اختلف في ميلاده ووفاته على أقوال منها: أنّه وُلد في سنة (١٣٠، ١٣٦، ١٤١، ١٤٥، ١٤٦)هـ، وقيل في وفاته: (١٩٥، ١٩٦، ١٩٨)هـ. للمزيد من التفصيل انظر ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص: ٧٩٦.

بحضرته ذكر المتنبيّ، فتنقّصه المرتضى، وجعل يتّبع عيوبه. فقال المعريّ: لو لم يكن للمتنبيّ من الشّعر إلا قوله:

لك يا منازل في القلوب منازل[2]

لكفاه فضلا! فغضب المرتضى وأمر فسُحِبَ برجله، وأُخرج من مجلسه، وقال لمن بحضرته: أتدرون أيّ شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة؟ فإنّ للمتنبيّ ما هو أجود منها لم يذكرها، فقيل: النّقيب السّيّد أعرف. فقال: أراد قوله في هذه القصيدة:

وإذا أتتك مذمّتي من ناقص
فهي الشّهادة لي بأنّي كامل[3]

يقول العلامة عبد العزيز الميمنيّ بعد سرد هاتين الحكايتين: «أقول: هاتان حكايتان وقعتا في أوّل مدّة إقامة صاحبنا وآخرها. ولا بدّ أن تكون الثّانية وقعت بعد وفاة أبي أحمد.»[4]

فالعلامة الميمني يردّ موقف- كما قلنا سابقًا- الذين يقولون إنّه اتّفق يوم وصوله إلى بغداد موت أبي أحمد والد الشّريفين الرّضيّ والمرتضى.

---

١ أبو تمام: هو حبيب بن أوس الطّائيّ، شاعر عبّاسيّ نشأ في دمشق وانتقل إلى العراق، فمدح الخلفاء والقادة، ولا سيّما المعتصم ومحمّد بن حميد الطّائيّ وأبو دلف العجليّ، وله كتاب الحماسة ضمنها دررًا من الشّعر العربيّ، وكان في اختياره أروع منه في شعره.

٢ المتنبيّ، أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصّمد، أبو الطّيّب الجعفيّ الكوفيّ، الدّيوان، بشرح أبي البقاء العكبريّ المسمّى بالتبيان في شرح الدّيوان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ج: ٣، ص: ٢٤٩، والبازجيّ، ناصيف (الشّيخ)، العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب، بيروت: دار صادر، ج: ١، ص: ٣٤٨، وعجز البيت: أ قفرتِ أنتِ وهنّ منكِ أواهلُ.

٣ ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج: ١، ص: ٤٠٦، وانظر اليافعيّ، عبد الله بن أسعد بن عليّ بن سليمان، مرآة الجنان، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج:٣، ص: ٥٣. وانظر الأبيات في البازجيّ، العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب، ج: ١، ص: ٣٥٥.

٤ الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١٥٤.

اشتغاله بالأدب بها

كما ذكرنا في أسباب رحلته إلى بغداد أنّه من أسباب الرّحلة- وكما هو نفسه قال- وجود دار الكتب بها.

فكان يحضر خزائن الكتب ومجالس العلم والأدب بها. وكان يقابل الفقهاء والأدباء، كما يقول العلامة عبد العزيز الميمنيّ: «وظننا أنّه كان يحضر مناظرات الفقهاء ومحاضرات العلماء والأدباء بمحافلهم المشهورة ومجامعهم المحضورة لا سيّما بجامع المنصور، وهو قطب رحي الدّهور، ويُلاقي نُظّار أهل الجدَل، وعلماء الأديان والملل...»[١]

وكذلك يقول الدّكتور طه حسين في هذا الصّدد: «ومهما يكن من غموض التّأريخ في شأن أبي العلاء ببغداد، فإنّه قد دخل مكاتبها وقرأ ما فيها من كتب الفلسفة والحكمة، ومن دواوين الأدب واللّغة، وعرف العلماء، وحضر مجالس درسهم واشترك في المجامع العلميّة والأدبيّة العامّة والخاصّة.

ثم ذكر حضوره في المجامع العلميّة والمجالس الشّعريّة من أمثال: مجمع سابور بن أردشير[٢]، والمجمع الخاصّ الفلسفي الذي كان يأتلف يوم الجمعة بدار عبد السّلام البصريّ[٣]، ومجمع الشّريف المرتضى. وكذلك حضوره بالمجالس الشّعريّة بمسجد المنصور، ثم يقول: فهذا يدلّ على أنّ أبا العلاء لم يترك بيتًا من بيوت العلم ببغداد إلا ولجه، ولا مجلسًا من مجالس الأدب إلا حضره، ولا بيئة من بيئات الفلسفة إلا اشترك فيها. ومن الواضح تأثير ذلك كلّه في حياته العقليّة والخلقيّة. والذي

---

١ المرجع نفسه، ص: ١٤٨، ١٤٩.

٢ سابور بن أرْدَشير (٣٣٦- ٤١٠هـ): أبو نصر سابور بن أردشير، الملقّب ببهاء الدّولة، وزير بهاء الدّولة أبي نصر ابن عضُد الدّولة بن بُوَيْه الدّيلميّ؛ كان من أكابر الوزراء، وأماثل الرّؤساء، جُمعت فيه الكفاية والدّراية، وكان بابه محطّ الشّعراء. وله ببغداد دار علم، وإليها أشار أبو العلاء المعرّيّ بقوله في القصيدة المشهورة:

وغنّت لنا في دار سابور قينة   من الورق مِطراب الأصائل ميهالُ

وهي في سقط الزّند. انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج: ٢، ص: ٣٥٤- ٣٥٦.

٣ عبد السّلام البصريّ (٩١- ١٨٧هـ= ٧١٠- ٨٠٣م): عبد السّلام بن حرب النّهديّ الملائيّ، أبو بكر البصريّ ثم الكوفيّ، من حفّاظ الحديث. ثقة عند أهل الكوفة، واستنكر البغداديّون بعض حديثه. كان يجلس في السّنة مرّة مجلسًا عامًّا. أنظر الزّركلي، خير الدّين، الأعلام، ج: ٣، ص: ٣٥٥.

يدرس تأريخ هذا العصر يعرف أنّ الصّلة قد اشتدّت فيه بين المسلمين وبلاد الهند بما كان لمحمود بن سبكتكين[1] فيها من بعد الأثر وكثرة الفتوح.»[2]

سبب رجوعه من بغداد

أحبّ صاحبنا بغداد لما شغفه من خزائن الكتب فيها، ووجود كبار العلماء والأدباء بها، وكذلك المجامع العلميّة والمجالس الشّعريّة، فظنّ أنّ الزّمان يسعفه على المقام بها، ولكن سرعان ما خاب ظنّه لسبب ما لقيه من أبي الحسن، وما أصابه من الذّلّ في مجلس المرتضى. يحكي لنا ابن الأنباريّ: «قال أبو القاسم التّنوخيّ: «ورد بغداد، وقرأت عليه شعره. وذكر أنّه لمّا قدم بغداد ودخل على علي بن عيسى الرّبعيّ[3]، ليقرأ عليه شيئًا من النّحو، قال له الرّبعيّ: «ليصعد الإصطبل[4]»، فخرج مُغْضَبًا ولم يَعُدْ إليه. ويروى أنّه دخل يومًا إلى مسجد المرتضى، فعثر بإنسان فقال له: «من هذا الكلب؟» فقال: «الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسمًا.»»»[5]

وكذلك قصّته مع الشّريف المرتضى التي نقلها السّيوطيّ (م٩١١هـ) والتي سبق ذكرها.[6]

وهكذا يذكر لنا الدّكتور طه حسين من الأسباب- فضلاً من هذه الأسباب- التي صرفته عن بغداد، فيقول: «يحدّثنا أبو العلاء أنّ سببين اثنين صرفاه عن مدينة السّلام وقد كان عازمًا على أن يقيم فيها آخر الدّهر: أحدهما الفقر والآخر مرض أمّه.»[7]

---

١ محمود بن سبكتكين (م٤٢١هـ): الملك يمين الدّولة، فاتح الهند، أبو القاسم، محمود ابن سيّد الأمراء ناصر الدّولة سُبُكْتِكين، التّركيّ، صاحب خراسان والهند وغير ذلك. أنظر الذّهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٣، ص: ٣١٢.

٢ طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٥٢.

٣ عليّ بن عيسى الرّبعيّ (٣٢٨- ٤٢٠هـ): هو أبو الحسن عليّ بن عيسى بن الفرج بن صالح الرّبعيّ النّحويّ، البغداديّ المنزل الشّيرازيّ الأصل؛ كان إمامًا في النّحو مقتنًا له. شرح كتاب «الإيضاح» لأبي عليّ الفارسيّ فأجاد فيه؛ اشتغل ببغداد على السّيرافيّ ثم خرج إلى شيراز فقرأ على أبي عليّ الفارسيّ عشرين سنة ثم رجع إلى بغداد. وله عدّة تواليف في النّحو، منها: «شرح مختصر الجرميّ». أنظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ٣٣٦.

٤ أي الأعمى في لغة أهل الشّام كما قال ياقوت، أنظر ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج: ١، ص: ٤٠٦.

٥ إبن الأنباري، نزهة الألبّاء، ص: ٢٥٨.

٦ السّيوطيّ، بغية الوعاة، ج: ١، ص: ٢٦٠.

٧ طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٥٤.

لتلك الأسباب قد ساء ظنّه ببغداد، بعد ما كان عازمًا أن يبقى بها آخر الدّهر فأجمع أمره على الرّجوع منها والعودة إلى مهد مولده معرّة النّعمان.

وودّع صاحبنا بغداد وفارقها بالحزن الذي لزمه طول حياته، ونطق به في نظمه ونثره، وهكذا قد ارتحل عن بغداد لستٍّ بقين من رمضان سنة أربعمائة كما يقول القفطيّ: «ولمّا عاد إلى المعرّة سنة أربعمائة لازم منزله.»[١]

عزلته وعكوفه على العلم

لو نلقي نظرة على حياة أبي العلاء ابتداء من اليوم الذي جُدِر حتّى إلى يوم انصرافه من بغداد، لنجدها مليئة بالحرمان والأحزان، والمآسي.

وأوّل ما واجهه من تلك المآسي هو فقد بصره في الرّابعة من عمره، ثم لم يبلغ الرّابعة عشر من عمره حين فقد الذي كان منه في صباه مكان الأب والأستاذ معًا، ثم اشتداد الفقر، والفتن الهائلة في بلده وما جاورها، وسوء معاملة النّاس به.

ثم وصل إلى بغداد بعد ما واجه صعوبات السّفر المتعب، السّفر الذي استمرّ مدّة ثلاثة أشهر. ثم إنّ الأيّام تدخر له ببغداد ما هو أقسى وأمرّ، فجرى له ببغداد ما جرى من المصائب والآلام كقصّته مع شيخ نحويّ في مجلس علم، وقصّته مع الشّريف المرتضى وهاتان القصّتان قد ذكرناهما في الصّفحات الماضية لهذا الفصل.

ولا شكّ في أنّ الآلام التي بلاها في حياته والآثام التي رآها في عصره تركت أثرًا عميقًا في حياته، كما لا ريب فيه أنّه كان يملك نفسًا أبية وعقلا ذكيًّا فاشتدّ بغضه للدّنيا، وساء ظنّه بالنّاس لسوء معاملتهم به. لتلك الأسباب قد أجمع أمره على العزلة التي ألزمته داره وجعلته يسمّي نفسه برهين المحبسين.

ويقول ابن الأنباريّ في هذا الصّدد: «ولزم منزله بعد منصرفه من بغداد، سنة أربعمائة، وسمّى نفسه رهين المحبسين.»[٢]

---

[١] القفطي، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، ج:١، ص: ٨٦، وانظر طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٤٣، نقلا عن الإنصاف والتحري لابن العديم.

[٢] إبن الأنباري، نزهة الألبّاء، ص: ٢٥٨.

وإضافة إلى هذه الأسباب التي ذكرناها أنّ طبيعته قد حُبِّبت إليها العزلة والانفراد كما يقول الدّكتور طه حسين: «والظّاهر أنّ في طبيعة أبي العلاء شيئًا من حبّ العزلة، عرفه أبو العلاء في نفسه فقال في رسالة إلى خاله أبي القاسم إنّه «وحشيّ الغزيرة إنسيّ الولادة»[1] ونطقت لزوميّاته بكثير من الشّعر.»[2]

وكما كتب رسالة له إلى خاله أبي القاسم: «ولمّا فاتني المقام بحيث اخترت، أجمعت على انفراد يجعلني كالظّبي في الكناس، ويقطع ما بيني وبين النّاس إلا من وصلني الله به وصل الذّراع باليد، واللّيلة بالغد...»[3]

وهذا بعض شعره في العزلة:

وفي وَحْدَةِ الإنسانِ أصنافُ لَذَّةٍ
وكُلُّ صنُوفِ الوَحْشِ يَجْمَعُها القَفْرُ[4]

لا تُوحِشُ الوَحْدَةُ أصحابَها
إنَّ سُهَيْلا وَحْدَهُ فَارِدُ[5]

إذا حَضَرَتْ عندي الجماعةُ أَوْحَشَتْ
فما وَحْدَتِي إلا صحيفةُ إينَاسي[6]

---

1 المعرّيّ، أبو العلاء، الرّسائل، ص: ٩٠.

2 طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٦٣-١٦٤.

3 المعرّيّ، أبو العلاء، الرّسائل، ص: ١٠٠.

4 المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٢٨٢.

5 المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٤١.

6 المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٨.

إنْ صحّ عَقْلُكَ فالتَّفَرُّدُ نِعمةٌ
وَنَوَى الأوانِس غايَةُ الإيناسِ[1]

إذا انْفَرَدَ الفتى أُمِنَتْ عليهِ
دَنايا ليسَ يُؤمِنُها الخِلاطُ
فلا كذبٌ يقالُ ولا نَمِيمٌ
ولا غَلَطٌ يُخافُ ولا غِلاطُ[2]

إلْزَمْ ذَرَاكَ وإن لَقِيتَ خَصَاصَةً
فاللَّيْثُ يَسْتُرَ حالَهُ الإخْدَارُ
لم تَدْرِ ناقةُ صَالِحٍ لماَّ غَدَتْ
أنَّ الرَّوَاحَ يُحَمُّ فيه قُدَارُ[3]

أَرَاكَ إذا انْفَرَدْتَ كُفِيتَ شَرًّا
مِنَ الخِلّ المعاشِرِ والمِعَنّ[4]

فظهر من هذه الأبيات كما يظهر من رسائله التي أرسلها إلى خاله أبي القاسم بأنّه كان يميل إلى العزلة والانفراد بطبيعته كما أنّ عزلته هذه ليس حدث قد فوجئ به في حياته بل إنّها نتيجة تفكيره الطّويل. ويقول الدّكتور طه حسين في هذا الصّدد: «فهذه الأسباب كلّها هي التي

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٤٢.
[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٧.
[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٠٨.
[4] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٩١.

ألزمته داره وسمّته رهن المحبسين، وهي تدلّ على أنّه لم يعتزل النّاس إلا بعد بحث وتفكير، وبعد رويّةٍ وإجالة نظر، وبعد استشاره لأصدقائه ببغداد حين عزم على فراقها.»[1]

ويقول ابن العديم: «لما قدم بغداد عزم على العزلة والانقضاب من العالم.»[2]

وهكذا إنّ صاحبنا قد فرض على نفسه ما فرضه من القرار الذي ظهر تفسيره من أن يلزم بيته في معرّة النّعمان لا يبرحه لأيّ سبب أو داعٍ، ويمتنع عن الزّواج، ويسدّ الذّرائع، فيقنع من الطّعام بما يمسك رمقه ممّا تنبت الأرض، ومن اللّباس بما يستره من خشن الثّياب، ومن الفراش بحصير من بردي أو لباد.

وهكذا أنّه قد اشتغل بالعلم وعكف على الآداب، وأخذ بناصية الحكمة والفلسفة، بعد هذا القرار الذي اتّخذه على نفسه بجعله رهن المحبسين.

ولعلّ كانت نتيجة عزلته ولزومه محبسه بأن جاء بما لا تستطعه الأوائل يقول ابن خلّكان: «ثم رجع إلى المعرّة ولزم منزله، وشرع في التّصنيف، وأخذ عنه النّاس، وسار إليه الطّلبة من الآفاق، وكاتبه العلماء والوزراء وأهل الأقدار. وسمّى نفسه: «رهين المحبسين»: للزومه منزله، ولذهاب عينيه. ومكث مدّة خمس وأربعين سنة لا يأكل اللّحم تديّنًا؛ لأنّه كان يرى رأي الحكماء المتقدّمين، وهم لا يأكلونه، كي لا يذبحوا الحيوان، ففيه تعذيب له، وهم لا يرون الإيلام في جميع الحيوان.»[3]

وكما يقول الدّكتور طه حسين: «لذلك لم يلبث بعد استقراره بالمعرّة أن اشتغل بالتّعليم. فالتفّ حوله الطّلاب، وأخذوا يدرسون عليه اللّغة وآدابها، وما هو إلا الزّمن القليل حتّى كثر سوادهم حوله. ثم لم تمض على هذه الحال أعوام، حتّى أخذ النّاس يزورونه ويكتبون إليه.»[4]

وهكذا إنّه قد اتّخذ هذا القرار إمامًا له، ولبث ما لبث في سجنه ومحبسه مشتغلا بالعلم وعاكفًا عليه حيث قصد إليه خلق لا يعلمهم إلا الله، منهم قضاة وأئمّة وخطباء وأهل ديانات مختلفة، ومع عزلته هذه قد كثر اختلاطه بالنّاس وذلك عن طريق العلم، وذاع صيته في العالم الإسلاميّ بأجمعه إلى أن وافاه الأجل.

---

[1] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٦٥.

[2] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٤٦، نقلا عن الإنصاف والتّحرّي لابن العديم.

[3] ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ١١٤.

[4] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٦٩.

وفاته

قال ابن خلّكان: «تُوُفّي يوم الجمعة ثالث- وقيل: ثاني- شهر ربيع الأوّل، وقيل ثالث عشر، سنه تسع وأربعين وأربعمائة، بالمعرّة. وبلغني أنه أوصى أن يكتب على قبره هذا البيت:

هذا جناه أبي عليّ
وما جنيت على أحد»[1]

أمر دينه والقول الفصل فيه

ممّا لا شكّ فيه أنّ أبا العلاء اشتهر بالإلحاد والزّندقة وهو حيٌّ يرزق بعد وذلك لما سار من شوارد أشعاره وأوابد آرائه في أكناف البسيط. واعترف هو بنفسه بذلك في غير ما موضع من كلامه.

ونذكر هنا بعض الأقوال التي قيلت في خراب دينه. قال الباخرزيّ في الدّمية: «قد طال في ظلال الإسلام آناؤه. ولكن ربّما يترشّح بالإلحاد إناؤه. وعندنا خبر بصره. والله أعلم ببصيرته. والمطّلع على سريرته. وإنّما تحدّثت الألسن بأساءاته. لكتابه الذي زعموا أنّه عارض به القرآن...»[2]

وقال السّمعانيّ: «ويُحكي عنه حكايات مختلفة في اعتقاده، حتّى رماه بعض النّاس بالإلحاد.»[3]

وقال ابن الجوزيّ (م٥٩٧هـ): «وأمّا أبو العلاء فأشعاره ظاهرة الإلحاد. وكان يبالغ في عداوة الأنبياء ولم يزل متخبّطًا في تعثيره، خائفًا من القتل، إلى أن مات بخسرانه.»[4]

وقال الذهبيّ: «هو صاحب التّصانيف المشهورة والزّندقة المأثورة. له رسالة الغفران في مجلدة قد احتوت على مَزْدَكة واستخفاف. ثم قال بعد كلام كثير والذي يظهر أنّ الرّجل مات متحيّرًا لم يجتم بدين من الأديان.»[1]

---

١ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ١، ص: ١١٤- ١١٥.

٢ الباخرزيّ، دمية القصر، ص: ٥٠.

٣ السّمعانيّ، الأنساب، ج: ١، ص: ٤٨٤.

٤ ابن الجوزيّ، جمال الدين أبو الفرج، تلبيس الإبليس، مكتبة التّحرير، ص: ١١٢.

وأمّا أشعاره في المعنى فهي كثيرة في اللّزوميّات، وفائت شعره الذي جمعه العلامة عبد العزيز الميمني في نهاية كتابه الشّهير: أبو العلاء وما إليه.

وقال ياقوت: «والنّاس في أبي العلاء مختلفون، فمنهم من يقول: كان زنديقًا، وينسبون إليه أشياء مما ذكرناها، ومنهم من يقول: كان زاهدًا عابدًا متقلّلا، يأخذ نفسه بالرّياضة، والخشونة، والقناعة باليسير، والإعراض عن أعراض الدّنيا.»[٢]

وقال ابن الجوزيّ: «وقد حدثّنا عن أبي زكرياء أنّه قال: قال لي المعرّيّ: ما الذي تعتقد؟ قلت في نفسي: اليوم أقف على اعتقاده. فقلت له: ما أنا إلا شاكّ، فقال: وهكذا شيخك.»[٣]

وقال الصّفديّ: «ويحتمل أنّه ارعوى وتاب بعد ذلك كلّه.»[٤]

ونقل ابن العماد الحنبليّ (م١٠٨٩هـ) في شذرات الذّهب: «ولعلّه مات على الإسلام، وتاب من كفريّاته، وزال عنه الشّكّ، قاله في العبر.»[٥]

وقال القزوينيّ: «وذُكِر أنّه في آخر عمره تاب عن أمثال هذه واستغفر، وحسن إسلامه.»[٦]

وهؤلاء الأئمّة تناقضت أقوالهم وتباينت آراؤهم في دين أبي العلاء ولعلّ هذا الدّاء سرى إليهم من شعره وكتابه الفصول والغايات الذي زعموا أنّه عارض به القرآن أمّا شعره ففيه كلّ شيء وضدّه كما يقول هو بنفسه:

ولكلّ ما أصبحتَ تُدْرِكُ حِسَّهُ
ضِدٌّ وكِبْرَةُ مَنْ تَرَى كصِغَارِ[٧]
ويَعْتَرِي النَّفْسَ إنْكَارٌ ومَعْرِفَةٌ

---

١ الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، ج: ٣٠، ص: ١٩٩، ٢٠٩.

٢ ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج: ١، ص: ٤١٦.

٣ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٤٠٧.

٤ الصّفديّ، الوافي بالوفيات، ج: ٧، ص: ٦٧.

٥ ابن العماد الحنبليّ، أبو الفلاح عبد الحيّ بن العماد الحنبليّ، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، ج: ٣، ص: ٢٨٠.

٦ القزوينيّ، آثار البلاد، ص: ٢٧٢.

٧ المعرّيّ، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٣٩٦.

وكُلٌّ مَعْنًى لهُ نَفْيٌ وإيجابُ[1]

وقد فصّل العلامة عبد العزيز الميمني القول في قضية دينه، ونحن نذكر هنا بعض الاقتباسات من كتابه: أبو العلاء وما إليه، حتّى تنحلّ هذه المشكلة وتنجلي هذه القضية.

أمّا بالنّسبة إلى شعره الذي يشير إلى خراب اعتقاده فيقول العلامة الميمنيّ في هذا الصّدد ما خلاصته: لا غرو أنّ له كثيرًا من الشّعر في اللّزوم واستغفر مما يرمي إلى المروق كالاعتراض على حكمة الباري سبحانه وإرادته الخير وإنكاره النّبوّات والاستخفاف بأنبياء الله وبالشّرائع وإنكار البعث والمعاد والقول بقدم العالم والذّهاب إلى آراء الفلاسفة في أنّ العالم كالنّبت يزهر ثم يذبل وجناية الوالد على الأولاد وتحريمه أكل كلّ ما تنبته الأرض كاللّحم والشّحم واللّبن والجبن والعسل واختياره إحراق الميّت على دفنه وغيره ممّا يطول بنا سرد.

ويقول بعد هذا: ولكن لا يوجد له شيء في غير «اللّزوميّات» من هذا النّحو لا في س «سقط الزّند» ولا في ملقى السّبيل ولا إن شاء الله في سائر كتبه مما لم يصلنا. اللّهم إلا نزر يسير لا يصرح إلى الغرض فلا حاجة لنا إذًا به.

ثم يقول الميمنيّ: وليكن منك على ذكر أنّ له في اللّزوم أيضًا مما يضاد عامّة الأمور المذكورة شيئًا ليس بالهين بل لعلّه يفضل على السّابقة في الكميّة والكيفيّة.

ولكن الطّبيعة البشريّة مفطورة على الانجذاب إلى ما فيه استطراف أو جدّة. فتراهم حكموا عليه بتاتًا بعدّة كلمات له سردوها في الزّندقة وأضربوا عمّا يضادّها بالمرّة. كما أنّ الذين أرادوا تبرئته وإنقاء جيبه اقتنعوا على ما يضادها فقط فأيّ الفريقين أحقّ بالأمن؟

والذي يتخلّص من كلّ ما له أنّ الرّجل لمّا رحل إلى بغداد كان يرتجي من دنياه أن تواتيه ومن حياته أن تساعفه. ولكن لما رأى بها أعراض الحياة وزهراتها منقادة للطغام معرضة بوجوهها عن الكرام علم أنّ الدّنيا ليست إلا حظًّا وبختًا وأنّ فوائد لا تحصل بالكدّ والعمل والسّعي والاجتهاد. ولم يكن يرغب في الدّنايا حتّى يكتفي بها عن المعيشة الفاضلة فنقب عن العلماء والنّسّاك لعلّه يجد دواءه عندهم فرآهم حريصين على المطامع والمطاعم. مُولعين بالاستهتار بالمعاصي غير آخذين أنفسهم بالواجب واللازم. وكأنّه كلّما أنكر عليهم منكرًا وندّد بسوء

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٨٢.

أعمالهم أغراهم بنفسه وأثار منهم دخلة فاسدة فرموه بالعظائم. وأحالوا على الشّريعة والدّين حتّى يتخلّصوا عن لومة كلّ لائم . فرماهم رشقًا واحدًا.

ووقع فيهم وفي أديانهم جاهدًا. فأخذوا بعض كلامه وطاروا به ورموه به بكلّ قبيحة...

فلم يكتفوا بما وجدوا له بل عملوا بعضًا من الأشعار وضمنوه ما يرمي إلى المروق.

إنّ حبّ الظّرف والاستطراف هو الذي حدا به على أن أنشأ كلّ صنف من الشّعر وولج في كلّ باب منه لما اشتهر به الزّنادقة من الأدب والتّظرّف.

ويشهد له ما جاء في ثبت كتبه من أنّ بعض الجهال تكلّم على أبيات من لزوم ما لا يلزم يريد بها التشرّر والأذيّة فألزم أبا العلاء أصدقاؤه أن ينشيء هذا «يريد كتاب زجر النّابح» الكتاب وهو كاره.[1]

فهذا صريح في أنّ أصدقاءه لم يكونوا يعرفون اللّزوم كتاب إلحاد كما عرفه الأباعد. وأنّ مذهب الإلحاد لو كان فيه غرضًا مقصودًا لم يحتج إلى الرّدّ على ذلك الجاهل. فنفث الرّجل بكلّ ما تخالج في قلبه من الشّكوك التي لا بدّ للإنسان منها وهذا إبراهيم عليه السلام قال: ولكن ليطمئنّ قلبي وهذا معنى قوله من «اللّزوم»:

يُسَمّي غَوِيٌّ مَنْ يُخَالِفُ كافِرًا
له الوَيْلُ أيُّ النّاسِ خَالٍ مِنَ الْكُفْرِ[2]

فلم يأت أمرًا بِدْعًا بل هو على مذهب غيره من الشّعراء كالمتنبيّ، وابن هانيء وأبي نواس بل هو أصدق منهم لهجة وأتمّ منهم نُسُكًا وزهدًا وقناعة وإيثارًا وتعبّدًا واستقلالا بالآراء. وغاية الأمر أن لم يكن وضح له بعض العقائد فكان منها في شكّ وحيرة على ما ينمّ به شعره وكان يودّ أن لو لقي رجلا يزيل عنه الشّكوك ولكنّه أخفق فيما هو الظّاهر فلم يزل يذكرها ذكر من لا يسيغها ولا يلفظها. والدّليل على ذلك أنّه لم يزل قائمًا بما لم يشكّ فيه كالمواظبة على الصّلوات وإحياء اللّيل والذّكر والتّسبيح واجتهد أن يُتوفّى على هذه الحالة كما قال في ثبت كتبه وكما شهد به الذين لقوه وعلى صوم الدّهر والمروّة والفتوّة والعفاف والطّهارة ونقاء الجيب عن سفاسف

[1] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج: ١، ص: ٤٢٢.

[2] المعري، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٣٥٤.

الأمور. وقد قالوا: إنّ صاحب كلّ فنّ يحتاج إليه فقط وأمّا المتأدّب فإنّه يحتاج إلى كلّ العلوم والفنون وينبغي له أن يطرق كلّ باب ويلج في كلّ ساحة.

وهؤلاء ملاحدة العالم من جميع الأديان لا يشبه مذهبه في الحياة مذاهبهم على ما أورد كثيرًا من أخبارهم في الغفران. فهم يأنفون عن التّكاليف الشّرعيّة ويستنكفون من العبادات ويستخفّون بها ويستهزؤن ويسخرون ويولعون بالهزل ولا يأخذون بذوات نفوسهم بله المسترشدين. على أنّ جلّهم كانوا داعين إلى مقالتهم التي أنشأوا حتّى يتمكّنوا من زهرة الحياة ويقدروا على لذائذ الدّنيا فإنّها غرضهم الوحيد. ولم ينقل أحد ولا من أعدائه عنه أنّه كان يرغب في شيء من رغائب الدّنيا أو يدعو أحدًا إلى مقالة في الدّين يكون انتحلها. وهؤلاء تلامذته ملأوا أقطار البسيط ليس فيهم أحد على مذهب شيخه ولا نقل أنّه دعاه إلى دين غير الإسلام ولوكان داعية لم يعدم منهم مؤمنًا به ولا أعوز عليه تابع منهم. كما لم يُعوز على أغمار الملاحدة وطغام الزّنادقة قبله وبعده. وقد كتب إليه ابن القارح مذامّ الملاحدة وآفاتهم فهل نراه سخر منه؟ ولكن ذكاء صاحبنا يخلّينا أن نظنّ به الجهل عمّا يراد به، ولا نظنّ ابن القارح عرّض به وبمروقه مع اعتقاده فيه كلّ جميل.

ولم أر في معارفه– وهم خلق لا يحصون– أحدًا قرفه بما قرفه به الأجانب. وهذا لعمري عجب عاجب. وهذا التّبريزي وغيره من التّلامذة وغيرهم من زُوّاره بالمعرّة ومنهم شيخ الإسلام الصّابوني وأبو حامد الأسفرائنيّ المجدّد قبلوا هداياه أو نزلوا عليه أو رغبوا في اصطفائه ودّه. والأندلسيّون معروفون في أمر الدّين ولم أر لهم كلمة في القذف وما ذاك إلا ضنًّا منهم بدينهم أن يتّهموا بريئًا فظهر مصداق قول ابن العديم أنّ الذين لقوه وصفوه بكلّ جميل والذين لم يلقوه ولا عرفوه رموه بكلّ قبيح.

على أنّ المتقدّمين من متّهميه راعَوْا جانب التحفّظ. فلفظ السّمعاني: وحُكي عنه حكايات مختلفة في اعتقاده حتّى رماه بعض النّاس بالإلحاد. ولفظ الباخرزيّ: وعندنا خبر بصره والله العالم ببصيرته والمطّلع على سريرته. وإنّما تحدّثت الألسن بإساءته لكتابه الذي زعموا أنه عارض به القرآن الخ. وقد مرّ لنا قول الأوّلين أن «زعموا مطية» الكذب. فإن كان نبره بالإلحاد من جهة الفصول فإنّا ننفيه آنفًا إن شاء الله. ونرى كثيرًا من مترجميه لم يتعرّضوا لدينه ولعمري إنّ

فيهم لأسوة كالكمال ابن الأنباريّ وابن خلّكان ولكن المتأخّرين المسيطرين حكموا بزندقته حكم الصّبيّ ولم يستثنوا.

وأمّا الفصول فليس من معارضة القرآن أو مناقضته في قبيل ولا دبير. وترجمته في الثّبت عند ياقوت والذّهبيّ كتاب الفصول والغايات فقط وكذا عند ناصر خسرو وأمّا زيادة «في محاذاة السّور والآيات» فالظّاهر من كلام المتقدّمين ولا أستثني أحدًا أنّها ليست من ترجمة الكتاب فلفظ ناصر خسرو وقد ذكره: حتّى إنّهم اتّهموه بأنّك عملته معارضة للقرآن. ولفظ الدّمية: زعموا أنّه عارض به القران ولفظ خليفة: الفصول والغايات في معارضة السّور والآيات على ما ذكره ابن الجوزيّ لأبي العلاء الخ. وليعلم أنّ خليفة لم يذكر شيئًا من تآليف صاحبنا بحوالة ابن الجوزيّ بل الظّاهر أخذه إيّاها عن معجم الأدباء فظاهر أنّ معنى كلامه هنا أنّ كون الفصول في المعارضة على رأي ابن الجوزيّ. ومعلوم أنّ المعتبر نيّة العامل لا نيّة ابن الجوزيّ. والمحاذاة ليست من المعارضة في شيء كما مرّ لنا إثباته في الثّبت فانظره. على أنّ الرّجل معترف بإعجاز القرآن بعد تأليف الفصول اعترافًا ليس وراءه غاية تُرام كما مرّ. وقد رأينا منه فصولا فلم نجد إلا عظة وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السّمع وهو شهيد.[1]

قال السّلفيّ: «وممّا يدلّ على صحّة عقيدته ما سمعتُ الخطيب حامد بن بختيار النّميريّ، بالشّمسانية «مدينة بالخابور» قال: سمعتُ القاضي أبا المهذّب عبد المنعم ابن أحمد السّروجيّ، سمعت أخي القاضي أبا الفتح يقول: دخلت على أبي العلاء التّنوخيّ بالمعرّة ذات يوم، في وقت خلوة، بغير علم منه، وكنت أتردّد إليه، وأقرأ عليه، فسمعته وهو ينشد من قيله:

كم هلكت غادة كَعَابٌ
وعُمّرت أمّها العجوز
أحرزها الوالدان خوفاً
والقبر حِرزٌ لها حريز
يجوز أن تبطئ المنايا

[1] أنظر الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٨٩- ٢٩٨.

والخلد- في الدّهر- لا يجوز[1]

ثم تأوّه مرّات، وتلا قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ۚ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ ۝ وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ ۝ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ۝﴾[2] ثم صاح وبكى بكاءًا شديدًا، وطرح وجهه على الأرض زمانًا. ثم رفع رأسه ومسح وجهه وقال: سبحان من تكلّم بهذا في القِدَم! سبحان من هذا كلامه! فصبرت ساعة، ثم سلّمت عليه، فردّ وقال: متى أتيت؟ فقلت: السّاعة. ثم قلت: أرى يا سيّدي، في وجهك أثر غيظ! فقال: لا يا أبا الفتح، بل أنشدت شيئًا من كلام المخلوق، وتلوت شيئًا من كلام الخالق، فلحقني ما ترى. فتحقّقت صحّة دينه وقوّة يقينه.»[3]

ويقول الميمنيّ: «ومن أبياته التي قالها في القاضي أبي محمّد ابن أخيه وكان مرّضه في مَرْضته الأخيرة قوله وهي بتمامها في الفائت:

سأنشر شكره في يوم حشر
أجل! وعلى الصّراط المستقيم[4]

وهذا صريح في الباب. والأعمال بخواتيمها. وأمره إلى الله وهو يعرف الضّمائر وسرائر الظّواهر.

وفي الأخير نذكر قوله في الباب:

مولاك مولاك! الذي ما له
ندّ وخاب الكافر الجاحد

---

[1] القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٣٦٦، والأبيات المذكورة أعلاه في رسالة ملقى السّبيل للمعريّ.

[2] هود، ١١/١٠٣-١٠٥.

[3] الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، ج: ٣٠، ص: ٢١٠، ٢١١، وسير أعلام النّبلاء، ج: ١٣، ص: ٤٥٨.

[4] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١٢، والبيت المذكور أعلاه من فائت شعر أبي العلاء الذي جمعه العلامة عبد العزيز الميمني في كتابه: أبو العلاء وما إليه.

آمن به والنّفس ترقى وإن
لم يبق إلا نفس واحد
ترج بذاك العفو منه إذا
ألحدتَ ثم انصرف اللاحد[1]

وقوله:

إن ختم الله بغفرانه
فكلّ ما لاقيته سهل[2]

تآليفه

عرفنا فيما مضى في طلبه للعلم ورحلاته له ثقافته الواسعة من العلم والمعرفة. والآن نلجأ إلى إنتاجه الفكريّ والشّعريّ الذي هو خير دليل على ثقافته المتعدّدة الألوان وكما يدلّ على تطلّعه على العلوم وتبحرّه في اللّغة؛ كما قال ابن فضل الله العمريّ: «وكان مطّلعًا على العلوم، لا يخلو في علم من الأخذ بطرف، متبحّرًا في اللّغة، متّسع النّطاق في العربيّة، جامع الشّعوب للطُّرق الأدبيّة، ندرة في العالم، وشذرة في بني آدم، ما ولدت مثله اللّيالي، ولا أوجدت شبيهه المعالي.»[3]

وهكذا إنّه لم ينحصر شغف أبي العلاء بعلم من العلوم أو فنّ من الفنون، بل اتّسع نطاق معارفه إلى حدّ لا نظير له في عصره وبيئته، فقد صنّف في كثير من العلوم اللّغويّة لأنّها هي أظهر العلوم التي درسها صاحبنا، وكذلك الفنون الأخرى. وكما قام بتنقيح وتشريح بعض الكتب له ولغيره. قبل أن نلفت أنظارنا إلى تعداد مصنّفات أبي العلاء يلزم بنا أن ننظر إلى ما يقول هو بنفسه عن مصنّفاته:

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٢٤١.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٩٤.

[3] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٢١٨، نقلا عن مسالك الأبصار لابن فضل الله العمريّ.

وما أنا إلا قَطْرَةٌ مِن سَحابةٍ
ولو أنّني صنَّفْتُ ألْفَ كِتاب[1]

وبلغ عدد مصنّفات أبي العلاء عند بعض المؤرّخين أكثر من مائتي مصنّف، كما قال ابن حجر العسقلانيّ: «وتصانيفه في اللّغة والأدب أكثر من مائتي مجلد.»[2]

وروى القفطيّ والصّفديّ وياقوت، ثَبَتًا لما ألّف أبو العلاء من الكتب المنظومة والمنثورة في العلوم والآداب وقال القفطيّ: «وأكثر كتب أبي العلاء هذه عُدِمت، وإنّما يوجد منها ما خرج عن المعرّة قبل هجم الكفّار عليها، وقتْلِ من قُتِل من أهلها، ونَهْبِ ما وُجد لهم.»[3]

وقال ياقوت: «فهرست كتبه على ما نقلته من أحد مستملي أبي العلاء، قال: الذي أملاه أبو العلاء، أحمد بن عبد الله، بن سليمان التّنوخيّ- تجاوز الله عنه- من الكتب على ضروب، منها ما هو في الزّهد. وقرأت في نسخة أخرى: فِهْرِسْتُ كتبه، ما صُوْرَتُهُ:

قال الشّيخ أبو العلاء رحمه الله: «لزمت مسكني منذ سنة أربعمائة، واجتهدت على أن أتوفّر على تسبيح الله وتحميده، إلى أن أضطرّ إلى غير ذلك، فأمليت أشياء، وتولّى نَسْخَهَا الشّيخ أبو الحسن، عليّ بن عبد الله بن أبي هاشم- أحسن الله معونته- فألزمني بذلك حقوقًا جمّة، وأيادي بيضاء، لأنّه أفنى فيّ زمنه، ولم يأخذ عمّا صنع ثمنه، والله يحسن له الجزاء، ويكفيه حوادث الزّمن والأرزاء. وهي على ضروب مختلفة، فمنها ما هو في الزّهد والعظات، وتمجيد الله سبحانه وتعالى من المنظوم والمنثور.»[4]

وهكذا إنّ ابن العديم قد عقد فصلا في ذكر تصانيفه، ومجموعاته وتآليفه، وأشعاره المدوّنة، ورسائله المفنّنة وقال: فأوّل ما ألّف بعد انقطاعه في منزله، بعد رجوعه من بغداد، الكتاب المعروف بـ «الفصول والغايات.»[5]

---

١ المعرّيّ، أبو العلاء، سقط الزّند، ص: ٢٥٢.

٢ ابن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، ج: ١، ص: ٢٠٨.

٣ القفطيّ، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، ج:١، ص: ١٠١.

٤ ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج: ١، ص: ٤١٧، ٤١٨.

٥ طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٢٧- ٥٤٠، نقلا عن الإنصاف والتّحرّي لابن العديم.

يتّضح لنا من هذه النّصوص مدى نبوغه وتبحّره في علوم كثيرة، وأنّه كان له تآليف وتصانيف كثيرة، وها هو نتاجه الفكريّ والشّعريّ على ترتيب حروف المعجم[1]:

١. كتاب «**أدب العصفورين**»: هي رسالة معروفة بهذا الاسم مجهولة المقدار.

٢. كتاب «**استغفر واستغفري**»: في العظة والزّهد والاستغفار. أوّل كلّ بيت فيه: «استغفر الله». ومقداره مائة وعشرون كرّاسة، يشمل على نحو من عشرة آلاف بيت: روى عنه الزّمخشريّ في الكشّاف بيتًا، وابن أبي أصيبعة ثلاثة وسمّاه كتاب الاستغفار.

٣. «**إسعاف الصّديق**»: يشتمل على ثلاثة أجزاء يتعلّق بالحمل.

٤. كتاب «**الأنواء**»

٥. كتاب «**الأيك والغصون**»: وهو كتاب كبير، ويعرف بكتاب «الهمز والردف» بُني على إحدى عشرة فصلا لكلّ حرف فحملتها ٣٠٨. مثلا السّماء بالحركات الثّلاث. سماء منوّنا، سماء بالثّلاث. سماءها بالثّلاث. وهو في العظات وذمّ الدّنيا في ٩٢ جزءًا وفي ١٢٠٠ كرّاسة.

٦. كتاب «**الأمالي**»: التي لم تتمّ ولم يفرد لها اسمًا، ما مقداره مائة كرّاسة. منها: «تفسير شواهد الجمهرة». وكتاب فيه أمالي من حديث رسول الله ﷺ عن شيوخه. وهي سبعة أجزاء، سبع كراريس.

٧. «**تاج الحرّة**»: في عظات النّساء خاصّة. وهو كتاب لبعض الجليلات من النّساء، ويغلب على الظّنّ أنّها «طرود» زوج ابن مرداس. ومقداره أربعمائة كرّاسة.

٨. كتاب «**تفسير الهمزة والرّدف**»: جزء واحد

٩. كتاب «**تضمين الآي**»: وهو كتاب مختلف الفصول. يتضمّن العظات، والحثّ على تقوى الله تعالى. ألّف هذا الكتاب لبعض الأمراء وقد سأله أن يؤلّف كتابًا برسمه، فعمل هذا

---

[1] أنظر:

١ طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٥٢٧ وما بعدها، نقلا عن الإنصاف والتّحرّي لابن العديم.

٢ القفطيّ، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة للقفطيّ، ج: ١، ص: ٩١- ١٠٢.

٣ ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب لياقوت، ج: ١، ص: ٤١٧- ٤٢٧.

٤ الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٦٢ وما بعدها.

الكتاب يعظه فيه، ويحثّه على تقوى الله. وأتى فيه عند انقضاء كلّ فصل بآية من القرآن. ومقدار هذا الكتاب أربعمائة كرّاسة.

١٠. وكتاب يعرف بـ«**تظلّم السّور**»: يتكلّم فيه على لسان سور القرآن، وتتظلّم كلّ سورة ممن قرأها بالشّواذ، ويتعرّض لوجه الشّاذ. مقداره ستّ كراريس.

١١. وكتاب يعرف بـ«**تعليق الخُلَس**»: ولعلّه الصّواب بتعليق الجليس، ممّا يتّصل بكتاب أبي القاسم عبد الرّحمن بن إسحاق الزّجاجيّ، المعروف بالجمل. لم يعلم مقداره.

١٢. جامع الأوزان «**البحور**»: الخمسة عشر بجميع ضروبها وقوافيها. ٦٠ كرّاسة– ٣ أجزاء–، ٩٠٠٠ بيت.

١٣. غريب ما في هذا الكتاب: نحو ٢٠ كرّاسة.

١٤. كتاب «**الجلي والجلي**»: سأله فيه رجل من أكابر الحلبيّين يقال له أبو الفتح عبد الله بن إسماعيل بن الجلي الحلبيّ، وهو رجل فاضل من أكابر الحلبيّين وأعيانهم، وأرباب النّعمة منهم، مقدار هذا الكتاب عشرون كرّاسة.

١٥. كتاب «**الحقير النّافع**»: مختصر في النّحو، ومقداره خمس كراريس.

١٦. كتاب يتّصل به يعرف بـ«**الطّلّ بالظّلّ الطّاهر**». أنشئ لرجل يعرف بأبي طاهر الحلبيّ.

١٧. وكتاب «**حِرز الخيل**»: مجهول المقدار.

١٨. «**خطبة الفصيح**»: يتكلّم فيه على أبواب الفصيح، ويذكر فيه الألفاظ التي تروى عن ثعلب في كتاب الفصيح، في ضمن كلام فصيح منثور، في كلّ باب من أبواب الفصيح. ومقداره خمس عشرة كرّاسة.

١٩. «**تفسير خطبة الفصيح**»: شرح فيه ما جاء في هذا الكتاب من الغريب، وعارضه الحافظ أبو الرّبيع الكلاعيّ بكتاب سمّاه جهد النّصيح في معارضة المعرّيّ في خطبة الفصيح.

٢٠. والكتاب المعروف بـ«**خطب الخيل**»: يتكلّم فيها على ألسنة الخيل، ويذكر على لسان كلّ فرس خطبة يحمد الله تعالى فيها ويعظّمه، ويقول في أوّل كلّ خطبة: إنّ الله قادر على أن ينطق فرسًا صورته كذا وكذا، فيقول: الحمد لله الذي خلقني كذا وكذا، مقداره عشر كراريس.

٢١. «**خماسية الرّاح**»: وهو من الكتب الصّغار، في ذمّ الخمر خاصّة على حروف المعجم، ومعنى هذا الاسم أنّ كلّ حرف من حروف المعجم ما خلا الألف يُذكر فيه خمس سجعات مضمونة، وخمس مفتوحة وخمس مكسورة، وخمس موقوفة، ومقداره عشر كراريس.

٢٢. «**دعاء الأيّام السبعة**»: لم يعلم مقداره.

٢٣. كتاب «**دعاء ساعة**»: هو مختصر، مجهول المقدار والحجم.

٢٤. «**ذكرى حبيب**»: في غريب شعر أبي تمام، سأل فيه صديق لأبي العلاء من الكتاب. مقداره ستّون كرّاسة.

٢٥. كتاب «**ديوان الرّسائل**»:

وهو على ثلاثة أقسام:

الأوّل: رسائل طوال تجري مجرى الكتب المصنّفة مثل:

٢٦. كتاب «**رسالة الملائكة**»: التي قام بتصحيحها وطبعها وشرحها العلامة عبد العزيز الميمنيّ عام ١٣٤٥، القاهرة.

٢٧. «**الرّسالة السّنديّة**»: كتبها إلى سند الدّولة ابن ثعبان الكتاميّ، وإلى حلب من قبل المصريّين، في معنى خراج على للكه بمعرّة النّعمان.

٢٨. «**رسالة الغفران**»: كتبها إلى عليّ ابن منصور الحلبيّ المعروف بدوخلة، جوابًا عن رسالة كتبها إليه: يعتب عليه عليّ بن منصور في أنّه بلغه عنه أنّه ذكر له فقال: «هو الذي هجا أبا القاسم ابن المعزيّ. فكتب إليه رسالة الغفران جوابًا عنها.»

٢٩. «**رسالة الفرض**» تشمل على العروض.

والثّاني: رسائل دون هذه في الطّول مثل:

٣٠. «**رسالة المنيح**»

٣١. «**رسالة الإغريض**»

والثّالث: رسائل قصار مثل:

٣٢. كتاب «**الرّسائل القصار**» كنحو ما يجري به العادة في المكاتبات ومقداره ثمانمائة كرّاسة.

٣٣. كتاب «**خادم الرّسائل**» فيه تفسير بعض ما جاء في رسائله هذه من الغريب مما يحتاج إليه المبتدؤن في الأدب. مجهول المقدار.

٣٤. «**الفلاحيّة**» وشرحها له

٣٥. «**رسالة الطّير**» على نهج الملائكة والغفران.

٣٦. «**رسالتان له إلى داعي الدّعاة**»

٣٧. «**الرّسالة الحظّيّة**»، وقيل: «**الخطبة**»

٣٨. «**رسل الرّاموز**» وقيل: «**رسيل الرّاموز**»

٣٩. «**رسائل المعونة**»: وهي ما كتبت عن ألسن قوم.

٤٠. «**الرّياش المصطفى**»:

في شرح مواضع من الحماسة الرّياشية يريد حماسة أبي تمام بشرح أبي رياش.

٤١. «**رسالة**» عملها على لسان ملك الموت. مقدارها عشر كراريس.

٤٢. «**سجع الحمائم**»:

يتكلّم فيه على ألسن حمائم أربع. وكان بعض الرّؤساء سأله أن يصنّف له تصنيفًا يذكره فيه فأنشأ هذا الكتاب وجعل ما يقوله على لسان الحمامة في العظة والحثّ على الزّهد ومقداره ثلاثون كرّاسة.

٤٣. «**السّجع السّلطانيّ**»:

يشتمل على مخاطبات للجنود والوزراء وغيرهم من الولاة وكان بعض من خدم السّلطان وارتفعت طبقته ولا قَدَمَ له في الكتبة سأل أن ينشأ له كتاب مسجوع من أوّله إلى آخره وهو لا يشعر بما يريد لقلّة خبرته بالأدب فألّف له هذا الكتاب. ومقداره ثمانون كرّاسة.

٤٤. «**سجع الفقيه**»:

ومقداره ثلاثون كرّاسة.

٤٥. «**سجع المضطرّين**»:

وهو كتاب لطيف عمله لرجل مسافر يستعين به على شؤون دنياه.

٤٦. كتاب «**السّجعات العشر**»:

موضوع على أنّ لكلّ حرف من حروف المعجم عشر سجعات في المواعظ.

٤٧. **«سقط الزّند»:**

كتاب لطيف فيه شعر قيل في الدّهر الأوّل، فيه أشعار قيلت فيما بين ١٥- ٥٥ أو ٧٣ من عمره، وجلّه من شعر الصّبيّ والشّباب والكهولة ببغداد وبالمعرّة بعيد الرّجوع. وشعره كثير في كلّ فنّ وميل النّاس على طبقات من شاعر مُفْلِق وكاتب بليغ إلى هذا الفنّ أكثر ورغبتهم فيه أجدر وهو أشبه بشعر أهل زمانه مما سواه لأنّه سلك فيه طريقة حبيب بن أوس الطّائي وأبي الطّيب وهما في جزالة اللّفظ وحسن المعنى. وقد اعتنى به العلماء وشرحوه. مقداره خمس عشرة كرّاسة، تزيد أبياته المنظومة على ثلاثة آلاف بيت، شرحه الخطيب التّبريزيّ، وشرحه ابن السّيّد البطليوسيّ، وأحسن في شرحه. ومن شروحه ضرام السّقط لصدر الأفاضل الخوارزميّ. ومنها شرح ابن الخطيب الريّ الإمام فخر الدّين الرّازيّ، وشرح الشّرف البارزيّ المتوفّى سنة ٧٣٨هـ.

وكذا اللأبيورديّ كتابًا سمّاه صهلة القارح ردّ فيه على المعرّيّ سقطه، وكما لأبي القاسم الصّيرفيّ اختيارًا لديوان أبي العلاء، وكذا أنّ لذي الفضائل الأخسيكيّ كتابًا سمّاه كتاب «زوائد في شرح سقط الزّند».

٤٨. كتاب **«سيف الخطبة»:**

يشتمل على خطب السّنة، فيه خطب الجمع، والعيدين، والخسوف، والكسوف، والاستسقاء، وعقد النّكاح، وهو مؤلّف على حروف المعجم، وكان سأله في هذا الكتاب رجل من المتظاهرين بالدّيانة فصنّف له. ومقداره أربعون كرّاسة

٤٩. **«شرح سيبويه»:** شرح فيه بعض كتاب سيبويه، لم يتمّه. مقداره خمسون كرّاسة.

٥٠. **«شرف السّيف»:**

عمله لأمير الجيوش أنو شتكين الدّربريّ والي دمشق وحلب. وكان بلغه عنه كلام جميل، ويوجّه إليه بالسّلام، ويخفي المسألة عنه، فأراد جزاءه. مقداره عشرون كرّاسة.

٥١. كتاب **«الصّاهل والشّاحج»:**

يتكلّم فيه على لسان فرس وبغل. ومقداره خمسون كرّاسة. صنّفه لأبي شجاع فاتك الملقب بعزيز الدّولة والي حلب من قبل المصريّين وكان روميًّا.

٥٢. **«لسان الصّاهل والشّاحج»:**

كتاب لطيف في تفسير الصّاهل والشّاحج، عمله أيضًا لعزيز الدّولة المذكور. ومقداره ثمان عشرة كرّاسة.

٥٣. **«ظهير العضديّ»:**

كتاب في النّحو يتّصل بالكتاب المعروف بالعضديّ «لأبي عليّ الفسويّ».

٥٤. **«عبث الوليد»:**

كتاب يتعلّق بشعر أبي عبادة البحتريّ. وكان سبب وضعه أنّ بعض الرّؤساء، أنفذ نسخة ليقابل له بها فأثبت ما جرى من الغلط ليعرض ذلك عليه، ومقداره عشرون كرّاسة.

٥٥. كتاب **«عظات السّور»:**

يشتمل على مواعظ. مجهول المقدار.

٥٦. **«عون الجمل»:**

عمل لأبي الفتح محمّد بن عليّ بن أبي هاشم وهو آخر شيء أملاه ولم يتمّ وهو شرح لشواهده. كما شرح فيه شيئًا من كتاب الجمل. مجهول المقدار.

٥٧. **«الفصول والغايات»:**

هذا أوّل ما ألّفه بعد انقطاعه في منزله بعد رجوعه من بغداد. يشتمل على تمحيد الله تعالى والعظات وهو موضوع على حروف المعجم. وأراد بالغايات القوافي؛ لأنّ القافية غاية البيت. وفيه قواف تجيء على نسق واحد، وليست الملقبّة بالغايات. وهو الكتاب الذي افتري عليه بسببه. وقيل: إنّه عارض به السّور والآيات، تعدّيًا عليه وظلمًا، وإفكًا به أقدموا عليه وإثمًا؛ فإنّ الكتاب ليس من باب المعارضة في شيء ومقداره مائة كرّاسة.

٥٨. **«إقليد الغايات»:** وهو مشتمل على تفسير اللُّغز. ومقداره عشر كراريس

٥٩. كتاب **«السّادن»:** وضعه في ذكر غريب هذا الكتاب وما فيه من اللّغة. ومقداره عشرون كرّاسة.

٦٠. **«فضائل أمير المؤمنين علي»:** جمع فيه مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه.

٦١. **«فقه الواعظ»:** هو مختصر، مجهول المقدار والحجم.

٦٢. **«قاضي الحقّ»**: يتّصل بالكتاب المعروف بالكافي الذي ألّفه أبو جعفر النّحاس.

٦٣. **«كتاب القائف»**: عمله لعزيز الدّولة المارّ، وفيه أمثال على معنى كلية ودمنة. ومقداره ستّون كرّاسة.

٦٤. **«منار القائف»**: في تفسير ما جاء في القائف من اللّغز والغريب. مقداره عشر كراريس.

٦٥. **«اللامع العزيزيّ»**: وهو معجز أحمد أيضًا. في تفسير شعر المتنبيّ، عمل للأمير عزيز الدّولة وغرسها ابن تاج الأمراء أبي الدّوام ثابت ابن ثمال بن صالح بن مرداس. ومقداره مائة وعشرون كرّاسة.

٦٦. **«لزوم ما لا يلزم»**: وهو في المنظوم، بني على حروف المعجم، يذكر فيه كلُّ حرف سوى الألف بوجوهه الأربعة، وهو الضمّ والفتح والكسر والوقف منظومًا. ومعنى لزوم ما لا يلزم أنّ القافية يردّد فيها حرف لو غُيِّر لم يكن ذلك مخلا بالنّظم، لكنّه التزمه في كلّ بيت. ومقدار هذا الكتاب أربعة أجزاء، أربعمائة وعشرون كرّاسة. ويحتوي على ١١٠٠٠ بيت من الشّعر.

٦٧. **«زجر النّابح»**: يتعلّق باللّزوم وذلك أنّ بعض الجهّال تكلّم على أبيات منه يريد به التّشرّر والأذيّة فألزم أبا العلاء أصدقاؤه أن ينشيء هذا الكتاب فأنشأه وهو كاره؛ فبيّن في هذا الكتاب وجوهًا في أبيات اللّزوم ومعانيها. ومقداره أربعون كرّاسة.

٦٨. **«بحر الزّجر»**: كتاب يتعلّق بزجر النّابح. ومقداره عشر كراريس. وهو كتاب يتعلّق بلزوم ما لا يلزم أيضًا، سمّاه **«نجر الزّجر»** يعني أصل الزّجر. وضعه بعد هذا الكتاب الأوّل، يردّ فيه أيضًا على من طعن عليه في أبيات غير الأبيات المذكورة في زجر النّابح، وبعضها محرّفه عن مواضعها: فبيّن التّحريف وبيّن وجوه تلك الأبيات ومعانيها. مقداره ثلاثون كرّاسة.

٦٩. **«راحة اللّزوم»**: يشرح فيه ما في كتاب لزوم ما لا يلزم من الغريب. مقداره مائة كرّاسة.

٧٠. **«مبهج الأسرار»**

٧١. **«مثقال النّظم»**: كتاب في العروض، وهو في مجلّد.

٧٢. **«مجد الأنصار»**:

كتاب في القوافي.

٧٣. «**المختصر الفتحيّ**»: يتّصل بكتاب محمّد بن سعدان، عمله لولد كتابه أبي الفتح محمّد بن الشّيخ أبي الحسن عليّ بن عبد الله بن أبي هاشم.

٧٤. «**ملقى السّبيل**»: وهو كتاب وعظٍ يشتمل على نثر ونظم على حروف المعجم، على كلّ قافية فصل نثر، وأبيات شعر. مقداره كرّاستان.

٧٥. «**المواعظ السّتّ**»: سأله فيه بعض الوعّاظ. ومعنى هذا اللّقب أنّ الفصل الأوّل منه في خطاب رجل، والثّاني في خطاب اثنين، والثّالث في خطاب جماعة، والرّابع في خطاب امرأة موحّدة، والخامس في خطاب امرأتين، والسّادس في خطاب نسوة. ومقداره خمس عشرة كرّاسة.

٧٦. «**نشر شواهد الجمهرة**»: فيه تفسير شواهد الجمهرة، وفيه عدّة فوائد لغويّة في غير الشّواهد.

لعلّ ابن العديم قال في هذا الكتاب: ومن الأمالي التي لم تتمّ ولم يفرد لها اسمًا، ما مقداره مائة كرّاسة. منها: تفسير شواهد الجمهرة.

هذه هي قائمة كتبه ورسائله التي قام بتأليفها وتصنيفها وقد ذكرها وأثبتها كلّ من القفطيّ وياقوت وابن العديم وغيرهم من المؤرّخين الذين اعتنوا بترجمة أبي العلاء، وقال ياقوت بعد تقديم فهرست لكتبه: «هذا ما وجدناه وأثبتناه عن جماعة من أصحاب أبي العلاء، قالوا: وله بعض كتب في العروض والشّعر، بدأ بها ولم تتمّ، أو تمّت وشذّ عنّا أسماؤها.»[1]

وكذا قال ابن العديم: «وجمع شعر أخيه أبي الهيثم عبد الواحد، لولده زيد. وجمع شعر الأمير أبي الفتح ابن أبي حصينة السُّلَميّ، وشرح مواضع منه في ثلاث مجلات.»[2]

وهكذا قد تبيّن لنا من هذه القائمة بأنّ أبا العلاء كانت له مؤلّفات كثيرة إلا أنّ كثيرًا منها قد ضاع ولا نجد له أيّ أثر سوى العناوين التي يذكرها المؤرّخون الأقدمون والمحدثون على السّواء، ولم يصل إلينا منها إلا النّزر اليسير كما مرّ بنا في هذا الصّدد قول القفطيّ وياقوت.
يتّضح لنا من مصنّفات صاحبنا هذه التي قد مرّ بنا ذكرها مدى نبوغه وتبحّره في علوم كثيرة، وثقافته الواسعة الدّالة على قيمة آثاره العلميّة، لذا قد اهتمّ بها العلماء والمؤرّخون منذ حياته حتّى إلى عصرنا الحاضر.

---

١ ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج: ١، ص: ٤٢٧.

٢ طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٣٤١، نقلا عن الإنصاف والتّحرّي لابن العديم.

وكما أنّ جماعة من علماء الغرب من أمثال «مرجليوث» و«نيكلوسن»[1] و«هيار»[2] و«شيفر»[3] قد عرفوا مؤلّفات أبي العلاء واهتمّوا بآثاره، وتدارسوها، وأقبلوا على نقلها إلى لغاتهم، ووجدوا عنده ما استقرّ به نفوسهم، كما يقول الدّكتور طه حسين: «ولكنّهم وجدوا عند أبي العلاء ما أرضاهم، واستطاعوا في أوّل هذا القرن أن يقرنوا اسم أبي العلاء إلى أسماء المتشائمين من فلاسفة الغرب وشعرائه.»[4]

وهكذا قد نُشرت لأبي العلاء مؤلّفات كثيرة في ترجماتها الأجنبيّة، وأمّا مؤلّفاته في أصولها العربيّة فقد اعتنى بأمرها نخبة من العلماء والمحدَثين العرب، فقاموا بتدارسها وتحقيقها وحلّ مشكلاتها، ويعتبر الدّكتور طه حسين من أعظم وأدقّ من قام بتخريج مؤلّفات أبي العلاء.

---

١ نيكلوسن، رينولد ألين (١٨٦٨م- ١٩٤٥م) R.A. Nicholoson: تخرّج في كلية ترينيتي- كمبردج حيث برز في الأدب القديم، وكان لاتصال رينولد بجده- الذي كان من كبار علماء العربيّة- أثر في ميله إلى الدّراسات الشّرقيّة، فتعلّم لغات الهند وأحرز فيها المرتبة الأولى (١٨٩٢م) وأخذ العربية على روبرتسون سميث، والفارسيّة عن إدوارد براون. ومن آثاره: منتخبات من ديوان شمس تبريز لجلال الدّين الرّوميّ، نظمها شعرًا إنجليزيًا (كمبريدج ١٨٩٨م)، ودراسة عن رسالة الغفران لأبي العلاء المعرّيّ، والتّوسّع في الفلسفة الفارسيّة (١٩٠٨م) وغيرها. للمزيد من التفصيل انظر مراد، يحيى (الدّكتور)، معجم أسماء المستشرقين، ص: ٦٩٠- ٦٩١.

٢ هيار، كلمان (١٨٥٤م- ١٩٢٧م) Cl. Huart: وُلد في باريس، وتخرّج في مدرسة اللّغات الشّرقيّة ومدرسة الدّراسات العليا. وعُيّن مترجمًا مبتدئًا في قنصلية فرنسا بدمشق (١٨٧٥م) فثانيًا (١٨٨٥م) فثالثًا في سفارة الأستانة (١٨٧٨م) فقنصلا (١٨٩٧). ومن أهمّ ما قام بترجمته، ترجمة كتاب البدء بالتّاريخ لأبي زيد البلخيّ (٣٢٢هـ)، وهو ستة أجزاء ترجمها في العام ١٩١٩م؛ وتاريخ بغداد في العصر الحديث في العام ١٩٠١م، وتاريخ الآداب العربيّة وضعه بالفرنسيّة وترجمته للإنجليزيّة اللايدي لويد في العام ١٩٠٣م، وتاريخ العرب، ترجم إلى الألمانيّة في العام ١٩١٣م والكثير من الكتب التاريخيّة الأخرى. للمزيد من التفصيل انظر مراد، يحيى (الدّكتور)، معجم أسماء المستشرقين، ص: ٧١١- ٧١٣.

٣ شيفر، شارل (١٨٢٠- ١٩٠٢م) Ch. Schefer: قضى في الشّرق الأوسط سنوات طويلة اشترى خلالها الكثير من المخطوطات النّادرة، واستنسخ ما عزّ عليه شراؤه، وعيّن مديرًا لمدرسة اللّغات الشّرقيّة، فأحسن تنظيمها ووسع مكتبتها، وأهدى للمكتبة الوطنيّة مجموعة من المخطوطات الشّرقيّة النّفيسة (١٧٦ مخطوطًا عربيًا بينها ديوان النّابغة الذّبيانيّ، ٢٧٦ مخطوطاً فارسيًا، ٢٣٩ مخطوطًا تركيًا). انظر مراد، يحيى (الدّكتور)، معجم أسماء المستشرقين، ص: ٤٧٨.

٤ طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، أنظر مقدمته، ص: ح.

الفصل الثّاني

عصر محمّد إقبال ونشأته

عصر محمّد إقبال

قبل أن نتحدّث عن حياة إقبال ونتاجه الفكريّ والشّعريّ، ينبغي أن نتحدّث عن الأوضاع التي قد مرّت بها المسلمون في الهند، لأنّ بها قد نشأ محمّد إقبال، ولها ولبيئتها أثر كبير في ثقافته وفي تكوينه الفكريّ والفلسفيّ.

وفيما يلي، نلقي نظرة سريعة على ما انتهت إليه حالة المسلمين في الهند عبر العصور. والقصد من هذا التّمهيد البسيط لتكوين فكرة لدى القارئ، عن الظّروف التي سبقت ولادة إقبال والظّروف التي عاش فيها إقبال حتّى يستطيع أن يفهم مدى أثر هذه الظّروف في شخصيّة إقبال.

ويمكن إدراج تلك العصور التي مرّت بها المسلمون في الهند على النّحو التّالي:

١. الهند من الفتح الإسلامي حتّى اضمحلال الحكومة الإسلاميّة.

٢. من الغزو البريطانيّ حتّى ظهور محمّد إقبال.

أوّلا: الهند من الفتح الإسلاميّ حتّى اضمحلال الحكومة الإسلاميّة

توجد عدّة روايات تاريخيّة تفيدنا بالصّلات الاجتماعيّة والثّقافيّة بين الهند والبلاد العربيّة في عصر ما قبل الإسلام.

كان العرب في القديم على معرفة غير قليلة بالهند وأحوالها عن طريق تجّارهم الذين نزلوا بهذه البلاد في غربها فاختلطوا بأهلها ولقوا حفاوة من حكّامها. وفتح المسلمون بلاد الشّام ومصر، وعهد الخليفة الأمويّ الوليد بن عبد الملك[١] بأمر القسم الشّرقيّ من بلاده إلى الحجّاج بن يوسف الثّقفيّ[٢] الذي وجّه جند المسلمين إلى بلاد ما وراء النّهر، فدخلت بخارا[١]، وسمرقند[٢]، وخجندة[٣]،

---

[١] الوليد بن عبد الملك (٤٨- ٩٦هـ= ٦٦٨- ٧١٥م): الوليد بن عبد الملك بن مروان، أبو العبّاس: من ملوك الدّولة الأمويّة في الشّام. ولي بعد وفاة أبيه (سنة ٨٦هـ) فوجّه القوّاد لفتح البلاد، وكان من رجاله موسى بن نصير ومولاه طارق بن زياد. وامتدّت في زمنه حدود الدّولة العربيّة إلى بلاد الهند، فتركستان، فأطراف الصّين، شرقًا، فبلغت مسافتها مسيرة ستّة أشهر بين الشّرق والغرب والجنوب والشّمال. أنظر الزّركلي، خير الدّين، الأعلام، ج: ٨، ص: ١٢١.

[٢] الحجّاج بن يوسف الثّقفيّ (٤٠- ٩٥هـ= ٦٦٠- ٧١٤م): الحجّاج بن يوسف بن الحكم الثّقفيّ، أبو محمّد: قائد، داهية، سفّاك، خطيب. ولاه عبد الملك مكّة والمدينة والطّائف؛ ثم أضاف إليها العراق والثّورة قائمة فيه،

وفرغانة[٤] حتّى وصلت إلى كاشغر[٥] على حدود الصّين واختار الحجّاج بعد ذلك ابن أخيه محمّد بن القاسم الثّقفيّ[٦] لغزو الهند فاستطاع الاستيلاء على السّند.[٧]

وهكذا قد تمّ الفتح للعرب في أواخر القرن الهجريّ للسّند وتوالت الفتوح من هذا الإقليم على مرّ العصور ولكن لم يتمّ توغّل المسلمين في الهند إلا أواخر القرن الرّابع الهجريّ.

فانصرف إلى بغداد في ثمانية أو تسعة رجال على النّجائب، فقمع الثّورة وثبتت له الإمارة عشرين سنة. وبنى مدينة واسط (بين الكوفة والبصرة). وكان سفّاكا سفّاحًا باتّفاق معظم المؤرّخين. أنظر الزّركلي، خير الدّين، الأعلام، ج: ٢، ص: ١٦٨.

١ بخارا: بضم أوّلها من أعظم مُدُن ما وراء النّهر وأجلّها. ولا شكّ أنّها مدينة قديمة نزهة كثيرة البساتين واسعة الفواكه. وبينها وبين سمرقند سبعة أيّام أو سبعة وثلاثون فرسخًا وينسب إليها كثير من العلماء الأجلاء. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ١، ص: ٣٥٣- ٣٥٦.

٢ سمرقند: بفتح أوّله وثانيه، ويقال لها بالعربية سُمْران: بلد معروف مشهور. وينسب إليها جماعة كثيرة من العلماء. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٣، ص: ٢٤٦- ٢٥٠.

٣ خُجَنْدَة: بضم أوّله، وفتح ثانيه، ونون ثم دال مهملة: وهي بلدة مشهورة بما وراء النّهر على شاطئ سيحون، بينها وبين سمرقند عشرة أيّام مشرقًا، وهي مدينة نزهة ليس بذلك الصُقْع أنزه منها ولا أحسن فواكه، وفي وسطها نهر جار، والجبل متّصل بها. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٢، ص: ٣٤٧- ٣٤٨.

٤ فَرْغَانَة: بالفتح ثم السّكون، وغين معجمة، وبعد الألف نون: مدينة وكورة واسعة بما وراء النّهر متاخمة لبلاد تُرْكستان من ناحية هَيطل من جهة مطلع الشّمس على يمين القاصد لبلاد التّرك، كثيرة الخير واسعة الرّستاق، يقال كان بها أربعون منبرًا، بينها وبين سمرقند خمسون فرسخًا، ومن ولايتها خجندة. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ٢٥٣.

٥ كاشْغَر: بالتقاء السّاكنين، والشّين معجمة والغين أيضًا، وراء: وهي مدينة وقرى ورساتيق يسافر إليها من سمرقند وتلك النّواحي، وهي في وسط بلاد التّرك وأهلها مسلمون. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ٤٣٠.

٦ محمّد بن القاسم الثّقفيّ (م نحو ٩٨هـ): محمّد بن القاسم بن محمّد بن الحكم ابن أبي عقيل الثّقفيّ: فاتح السّند، وواليها. من كبار القادّة، ومن رجال العصر المروانيّ. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٦، ص: ٣٣٣- ٣٣٤.

٧ السّاداتي، أحمد محمود (الدّكتور)، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهنديّة، القاهرة: ١٩٥٧، ١٩٥٩، ج: ١، ص: ١٢٩.

على أنّ الفتح الإسلاميّ الحقيقيّ للهند لم يقع إلا أواخر القرن الرّابع الهجريّ حين شرع الغزنويّون يطرقون أبواب شبه القارّة الهنديّة ويتوغّلون فيها. وتعدّ الفتوح الغزنويّة للهند بداية غزو المسلمين الحقيقيّ لشبه القارّة الهنديّة ذلك الغزو الذي سرعان ما انتهى بالفاتحين إلى اتّخاذهم من هذه البلاد مقامًا دائمًا لهم.[1]

ومن حينها تعاقبت السّلالات على حكمها، ابتداء من الغزنويّين، إلى الغوريّين الذين ملكوا بعد أحد أحفادهم وهو ظهير الدّين محمّد بابر (Zahir al-Din Muhammad Babar)[2]، وقد شغف بابر بالفلسفة، وحفظ أشعار عمر الخيام[3] وحافظ الشّيرازيّ (Hafiz Shirazi)[4].

وأنجبت الهند الكثير من العلماء الرّبّانيّين والمجدّدين وكان على رأسهم مجدّد الألف الثّاني أحمد السّرهنّديّ (Ahmad Sarhindi)[5] والشّاه ولي الله الدّهلويّ (Shah Wali Allah

---

١ ول ديورانت، الهند وجيرانها، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: ١٩٥٧، ص: ١٢٦.

٢ ظهير الدّين محمّد بابر (١٤٨٣- ١٥٣٠م): أحد الملوك المغوليّين. وقد جمع أحوال سيرته في تصنيفه «تزك بابري». للمزيد من التّفصيل راجع: ميرتي، زين العابدين سجاد (المفتي) وأكبر آبادي، انتظام الله شهابي (المفتي)، تاريخ ملت أي تاريخ الملّة (بالأرديّة)، ص: ٦٤٣- ٦٦٣.

٣ عمر خيام (م٥٢٦هـ/ ١١٣٢م): رجل علميّ شهير لإيران وشاعر عظيم للعهد السّلجوقيّ. للمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ٢/١٤، ص: ٢٣٩- ٢٤٩.

٤ حافظ، شمس الدّين (٧٢٥- ٧٩٢هـ= ١٣٢٥- ١٣٩٠م): شاعر فارسيّ، يعتبر أشهر شعراء الفرس الغنائيّين غير منازع. يتّضح شعره بحبّ الإنسانيّة، وبازدراء النّفاق والرّياء، بتوق صوفيّ إلى الاتحاد بالذّات العلياء. يمتزج الواقع، في مسير حياته، بالأسطورة ولكن من الثّابت أنّه وُلد في شيراز ولذلك عُرف بـ(حافظ الشّيرازيّ) وأنّه سلخ معظم سني حياته فيها، وأنّه نشأ في كنف الفاقة والعوز. تُرجمت آثاره إلى كثير من اللّغات العالميّة.

٥ الشّيخ أحمد السّرهنديّ (م٩٨٦هـ): الشّيخ العالم الفقيه: أحمد الحنفيّ السّرهنديّ، أحد العلماء المبرزين في الفقه والأصول، ودرس وأفاد مدّة عمره، وصار المرجع والمقصد في الإفتاء. أنظر اللّكنويّ، عبد الحيّ بن فخر الدّين، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنّواظر، بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ج: ١، ص: ٣٠٨.

Dihlawai)[1]، صاحب الكتاب الشهير «حجّة الله البالغة»، وكما أنجبت من الملوك رجالا يتفرّدون في حسن سياستهم، وفي فضائلهم الخلقيّة، والعلميّة، والعمليّة، والجمع بين الدّنيا والدّين.

ويقول الأستاذ النّدويّ (م١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) في هذا الصّدد: «دخل المسلمون الهند وهم أرقى أمّة في الشّرق بل هي في العالم المتمدّن المعمور في ذلك العهد، يحملون دينًا جديدًا، سائغًا، معقولا سهلا سمحًا، وعلومًا اختمرت وتوسّعت، وحضارة تهذّبت ورقت حواشيها، يحملون معهم محصول عقول كبيرة كثيرة، ونتاج حضارات متنوّعة متعدّدة، يجمعون بين سلامة ذوق العرب، ولطافة حسن الفرس، وفروسيّة التّرك، وكانوا يحملون للهند وأهلها غرائب كثيرة طرفًا عاليًا.»[2]

وقد استمرّ الحكم الإسلاميّ لشبه القارّة الهنديّة حوالي ألف عام ابتداء من الفتح الإسلاميّ الأوّل على يد محمّد بن القاسم الثّقفيّ لأقصى غرب الهند، وتمّ الفتح الإسلاميّ للهند على يد القائد المسلم محمود الغزنويّ (Mahmud Ghaznawi)[3] الذي أطلق عليه الخليفة العباسيّ لقب يمين الدّولة وأمين الملّة، وحتّى نهايته بالثّورة الوطنيّة التي قامت سنة ١٨٥٧م، ما بين قوى الاحتلال وأهالي الهند، حيث شارك فيها المسلمون والهنادكة سواء بسواء.

ويقول السّاداتي: «وقامت بالهند عام ١٨٥٧م الثّورة الوطنيّة الكبرى التي يعرفها الوطنيّون بثورة «سياهي» أو العصيان، وطُويت بها صفحة السّلاطين البابريّين بالهند كلّها.»[4]

---

[1] شاه وليّ الله (١١١٠- ١١٧٦هـ= ١٦٩٩- ١٧٦٢م): أحمد بن عبد الرّحيم الفاروقيّ الدّهلويّ الهنديّ، أبو عبد العزيز، الملقّب شاه وليّ الله: فقيه حنفيّ من المحدّثين. صاحب الكتب الكثيرة. ومن كتبه «الفوز الكبير في أصول التّفسير»، و«فتح الخبير بما لا بدّ من حفظه في علم التّفسير»، و«حجّة الله البالغة» وغيرها من الكتب القيّمة. وترجم القرآن إلى الفارسيّة على شاكلة النّظم العربيّ، وسمّى كتابه «فتح الرّحمن في ترجمة القرآن». أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ١، ص: ١٤٩. ٨٨٨

[2] النّدويّ، أبو الحسن، المسلمون في الهند، ص: ١٤.

[3] محمود الغزنويّ: هو يمين الدّولة محمود بن سُبُكْتِكِين الغزنويّ، السّلطان المشهور. وُلد ليلة عاشوراء سنة سبع وخمسين وثلاث مئة من إحدى بنات الزّابلية، ونشأ في نعمة والده وشاركه في الغزوات، وفتح الفتوحات العظيمة فولاه والده على نيسابور، ولقّبه الأمير نوح بن منصور السّامانيّ بـ«سيف الدّولة». تُوفّي إلى رحمة الله سبحانه قاعدًا، وكان ذلك في الحادي عشر من صفر، وقبل ربيع الثّاني سنة إحدى وعشرين وأربع مئة بغزنة. للمزيد من التّفصيل انظر اللّكنويّ، نزهة الخواطر، ج: ١، ص: ٧١- ٧٣.

[4] السّاداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهنديّة، ج: ٧، ص: ٧٩٤.

ثانيًا: من الغزو الإنجليزيّ حتّى ظهور محمّد إقبال

بدء الغزو الإنجليزيّ لبلاد الهند منذ استهلال القرن الثّامن «١٧٠٥م». وذلك حين تمكّنت الشّركة الهنديّة الشّرقيّة الإنجليزيّة من التّخلّص من منافسيها الفرنسيّين والهولانديّين، وأخذت فعلا في شنّ حملاتها وإعداد العدّة لفتح الهند واحتلالها. وكما لا شكّ في أنّ الغزو الإنجليزيّ لقي كلّ مقاومة قبل أن يستسلم الهنود لسلطانه الجائر بل ظلّت الأمّة الهنديّة تعاودها مشاعر الإباء فتثور لكرامتها مرّة بعد أخرى ضدّ العدوّ المحتلّ.

كما يقول السّاداتي: «وقامت بالهند عام ١٨٥٧م الثّورة الوطنيّة الكبرى التي يعرفها الوطنيّون بثورة «سياهي» أو العصيان، وطُويت بها صفحة السّلاطين البابريّين بالهند كلّها. هذه الثّورة كادت أن تقضي على كلّ نفوذ للبريطانيّين في الهند وعرف المتزعّمون للثّورة كيف يثيرون ثائرة البنغال. وكان أغلبهم من الرّاجبوت (Rajput) والبراهمة (Brahma) حين انطلقوا يلقون في روعهم أنّ الشّركة تعتزم تسييرهم إلى خارج الهند لحرب بورما[١] الأمر الذي يتنافى مع عقائدهم التي تعدّ كلّ من يخرج من وطنه خارجًا على طبقته. وانطلق المسلمون في دهلي (Delhi)[٢] يقودون الثّورة وفي خطّتهم أن يخرجوا المستعمرين من بلادهم ويعيدوا للمسلمين سابق سلطانهم بالهند. وأصيب البريطانيّون في بدء الثّورة بخسائر كثيرة وهزائم متكرّرة في أماكن عديدة على أنّهم ما لبثوا أن أقرّوا الأمور وقضوا على الثّوّار في قسوة وعنف.»[٣]

ولما تحقّقت هذه الثّورة، وتمّ للإنجليز احتلال هذه البلاد الغنيّة في منتصف القرن الثّامن عشر، قد صبّ الإنجليز على أهل الهند جام غضبهم وانتقموا منهم انتقامًا شديدًا، ولا يعرف العدل، ولا الحدود. وقامت سوق القتل والنّهب في الهند.

يقول محمّد العربيّ بوعزيزيّ في هذا الصّدد: «ضيّقت السّلطة الاستعماريّة الخناق على أبناء الشّعب الهنديّ، وعمدت إلى التّنكيل به، والاستحواذ على أراضيه وأمواله، ونُصبت ولاة على الإقليم فساسوها بالنّار والحديد، واشتهروا بالسّرقة والقسوة، وسوء المعاملة، ممّا أدّى إلى انتشار موجة من الغضب والقلق في صفوف أبناء شبه القارّة الهنديّة، وعمّ الاضطراب والتّململ

---

١ بورما: هي إحدى دول جنوب شرق آسيا تسمى أيضًا ميانمار.

٢ مدينة من مدن الهند الشّهيرة وعاصمتها حالياً.

٣ السّاداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهنديّة، ج: ٧، ص: ٧٩٤.

والتّمرّد في صفوف الجيش الحكوميّ المؤلّف من الأهالي الذين ثاروا ثورتهم الكبرى ضدّ المستعمر في السّنة ١٨٥٧م من القرن التّاسع عشر.»[١]

كما هو يقول: «كان للمسلمين دور كبير في إشعال نار هذه الثّورة، ممّا جلب لهم نقمة الأجنبيّ المحتلّ، فصبّ عليهم جام غضبه، حكّامًا ومحكومين، وساق الكثيرين منهم إلى المشانق والسّجون والمعتقلات، وأجهز على الكثير من الحكّام المسلمين في السّاحات العامّة، بمعيّة أفراد أسرهم.»[٢]

إذًا صبّ الإنجليز كلّ ما صبّ من مظالمهم على المسلمين. لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ المسلمين هم المسئولون عن ثورة ١٨٥٧م.

وبعد ذلك قامت عدّة معارك ما بين قوى الاحتلال وأهالي الهند وقامت سوق القتل والنّهب في الهند عامّة وفي دهلي خاصّة. وأصبح الاستعمار الإنجليزيّ حقيقة قائمة يتندّر النّاس بزوالها، وبدأ عهد من اضطهاد المسلمين والقضاء عليهم، فأُبعدوا عن الوظائف المهمّة، وسدّت في وجوههم السّبل، وواجهوا ذلك بابتعاد عن مجال المنافسة والمقاومة، فتخلّفوا في ميدان الثّقافة والتّعليم كما تأخّروا في ميادين الاقتصاد والسّياسة، وهم الذين كانوا من قبل أصحاب القيادة الفكريّة والوجاهة الاجتماعيّة والسّيادة الإداريّة والسّياسيّة، لأنّهم كانوا أصحاب الدّولة خلال قرون خلت من تاريخ الهند الإسلاميّة.

يقول سعيد نفيسي في مقدمة ترجمة ضرب كليم: «في هذه الفترة كان مسلمو الهند يمرّون بأحلك مراحل حياتهم. كانوا في حالة شبيه بأوضاع الرّقّ إن لم تكن هي أوضاع الرّقّ نفسها حتّى أنّ اليأس بدأ يدبّ في فكرة النّضال من أجل طرد الإنجليز، وأصبح الأهالي من المسلمين موردًا للانتقام والضّغط والتّعذيب، وكذا الدّسائس المتنوّعة من جانب الحكّام الجدد، بل ومن جانب بعض مواطنيهم أنفسهم. وهكذا أصبح المسلمون غرباء في بلد هو بلدهم، في بلد عاشوا فيه منذ مئات السنين.»[٣]

---

١ بوعزيزيّ، محمّد العربيّ (الدّكتور)، محمّد إقبال فكره الدّينيّ والفلسفيّ، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص: ٥١.

٢ المرجع نفسه، ص: ٥١.

٣ عرفاني، خواجه عبد الحميد (الدّكتور)، ترجمة فارسية لضرب كليم وشرح أحوال إقبال، لاهور: أكادميّة إقبال باكستان، ط: الثّانية، ١٩٨١م، انظر مقدمة الكتاب لسعيد نفيسي، ص: د.

هذا ما كان بالنّسبة إلى عداء الإنجليز للمسلمين أمّا الهندوس فأيضًا تعصّبوا مع المسلمين تعصّبًا شديدًا. وهكذا أصبح المسلمون بوحدهم عرضة للعقوبة القاسيّة من قبل الإنجليز والهندوس كما أشار الدّكتور عبد المنعم النّمر إلى هذا في كفاح المسلمين في تحرير الهند: «كان تعصّب الهندوس وعداؤهم للمسلمين ونزوعهم إلى الرّجوع لعهد «الفيدا» القديم، وأحكامه سببًا في إثارة مخاوف المسلمين، والمطالبة بحقوقهم وقيام رابطة خاصّة باسمهم تحتضن هذه الحقوق التي تبلورت أخيرًا في قيام دولة خاصّة بهم. وهكذا كان الهندوس بتعصّبهم من أسباب قيام باكستان، ولعلّ هذا هو ما عناه الزّعيم المسلم مولانا أبو الكلام آزاد (Mawlana Abu al-Kalam Azad)[1] وزير المعارف في الحكومة المركزيّة للهند حين قام في البرلمان يدفع هجوم بعض أعضائه الهندوسيّين من جراء معونة قدّمت لدار المصنّفين الإسلاميّة في مدينة «أعظم كره Azamgarh»[2] من الحكومة فقال: «إنّ هذه العقول الصّغيرة هي التي كانت سببًا في تقسيم الهند.»»[3]

هذه كانت حالة المسلمين السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في الهند أمّا حالتهم الثّقافيّة فلم تكن بأحسن من الحالة السّياسيّة والاجتماعيّة. يقول حميد ميدو في كتابه «إقبال الشّاعر والفيلسوف والإنسان»: «لم تكن الحالة الثّقافيّة بأحسن من الحالة السّياسيّة والاجتماعيّة، ذلك لأنّ التّأخّر شمل جميع مناحي الحياة وجوانبها، فالتّأخّر السّياسيّ والاجتماعيّ والجمود الفكريّ، والرّكود الثّقافيّ يكاد يكون عامًّا شاملا، فالأميّة تكاد تعمّ جميع الهند حيث إنّ الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة تعلّموها من الكتاتيب المنتشرة في ربوع تلك البلاد، وكان الدّافع الوحيد الذي يدفعهم لتعلّم مبادئ القراءة والكتابة هو دافع دينيّ بحت، حيث كان الآباء يرسلون أبناءهم إلى الكتاتيب بدافع الشّريعة الإسلاميّة التي تحتّم عليهم تعلّم القرآن. هذا بالنّسبة للمسلمين، أمّا بقيّة الطّوائف الأخرى فلكي يتعلّم أولادهم الطّقوس الدّينيّة ويتمكّنوا من قراءة كتبهم المقدّسة، كانوا

---

[1] أبو الكلام آزاد (١٣٠٢- ١٣٧٧هـ= ١٨٨٥- ١٩٥٨م): أحمد (المكنّى محيي الدّين) بن خير الدين، أبو الكلام آزاد، الهنديّ الأب، العربيّ الأم والثّقافة: مفسّر من خطباء المسلمين وزعمائهم في الهند أيّام حركتها التّحرّرية. أصله من دهلي ومولده بمكّة. وأعظم آثاره «ترجمة القرآن وتفسيره». أنظر الزّركلي، خير الدّين، الأعلام، ج: ١، ص: ١٢٢.

[2] مدينة من مدن الهند.

[3] النّمر، عبد المنعم (الدّكتور)، كفاح المسلمين في تحرير الهند، القاهرة: الهيئة المصريّة، ط: الثّانية، ١٩٩٠م، ص: ٦٨.

يرتادون مدارسهم ولم يتسنّ لجميع طبقات الشّعب إرسال أبنائهم إلى الكتاتيب أو المدارس بسبب الضّنك الاقتصاديّ، والضّيق المعاشيّ، وعندها يحرمون من التّعليم.»[١]

يتّضح من هذا الكلام أنّ الحالة الثّقافيّة والتّعليميّة العامّة في شبه القارّة الهنديّة في ذلك العصر كانت ضعيفة جدًّا بعد أن بدأت عمليات الشّنق الجماعيّة للمسلمين في أنحاء البلاد، وصُودرت أملاكهم وبيعت أراضيهم بأسعار رمزيّة للهندوس، كما أُعلنت الإنجليزيّة لغة رسميّة في البلاد، بدلا من الفارسيّة والعربيّة على الرّغم من أنّ المسلمين كانوا يجهلون الإنجليزيّة تمامًا.

يقول محمّد إسماعيل النّدويّ في هذا الصدّد: «ولقد ركدت سوق اللّغة العربيّة في هذا العصر في تلك البلاد، ونضبت ينابيع علومها وفنونها، بعد أن كانت غضّة رطيبة طوال العصور الإسلاميّة، وذلك لأنّ اللّغة الغربيّة الإنجليزيّة قد احتلّت مكان الصّدارة في الحياة المعاصرة، كما أصبحت اللّغة الرّسميّة للبلاد، لذلك أقبل الهنود على تعلّم هذه اللّغة والإحاطة بثقافتها وعلومها.»[٢]

هذا ما كان بالنّسبة لأوضاع المسلمين السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة في الهند، ولا يفوتنا هنا أن نلقي نظرة سريعة على ما انتهت إليه حال المسلمين في ذلك الزّمان في العالم الإسلاميّ. يقول الأستاذ يوسف سليم جشتي (Yusuf Salim Chisti): «فلقد خيم على العالم الإسلاميّ بأسره جمود فكريّ أدّى بأهله إلى الاتجاه إلى التّقليد وأصابهم بقصر النّظر والجهل. وكانت لا توجد أيّة حركة لا السّياسيّة ولا الثّقافيّة والاجتماعيّة، ولا العلميّة في مسلمي أندونيسيا وجزائر جاوا[٣] في الشّرق، وكانوا يعيشون حياة العبيد والأسرى تبعًا لقوى الاستعمار. وكانت توجد لهم السّهولة في الزّواج بعد الحجّ حسب القانون القديم، ولذا أهالي الجزر الشّرقيّة هذه كانوا يحجّون بكلّ نشاط وجهد، بل كانوا يعتقدون الجهاد الأكبر في سبيل الله.»[٤]

---

١ ميدو، حميد مجيد، إقبال الشّاعر والفيلسوف والإنسان، النّجف– العراق: مكتبة القرى الحديثة، ١٩٦٩م، ص: ٥١.

٢ النّدويّ، محمّد إسماعيل (الدّكتور)، تاريخ الصّلات بين الهند والبلاد العربيّة، دار الفتح للطّباعة والنّشر، ط: الأولى، ص: ٧٦٦.

٣ جزيرة مشهورة من جزائر أندونيسيا.

٤ جشتي، يوسف سليم (الأستاذ)، شرح أسرار خودي، لاهور: عشرت ببلشنك هاؤس، ط: الرّابعة، ص: ١٥.

وهو يقول عن مسلمي أفغانستان والتّركستان، وتركيا، ومصر ما نصّه: «أمّا مسلمو أفغانستان فكانوا أكثر من بقيّة المسلمين في الجهل والتّعصّب والتّقليد. وكانوا منهمكين في العادات الجاهليّة القديمة. وكانت أفغانستان تابعة للإنجليز من النّاحيّة السّياسيّة، فقد كان الإنجليز يدفعون لعبد الرّحمن خان (Abd al-Rahman Khan) وأمير حبيب الله خان (Amir Habib Allah Khan) ٢٦,...... روبية منحة سنويّة، يفرضون مقابلها وصاياهم على أفغانستان. أمّا حكّام أفغانستان فكانوا يعبّرون هذا المبلغ «خراجًا» لإرضاء شعبهم. هذا، بينما كان مسلمو التّركستان «سمرقند وبخارا» يئنّون تحت وطأة الاستعمار الرّوسيّ منذ ١٨٧٣م، ذلك الاستعمار الرّهيب الذي لا يجهل مظالمه أحد ولم يكن الوضع بإيران أحسن، فقد كان الإيرانيّون أحرارًا وعبيدًا في نفس الوقت، فقد حكمتهم التّقاليد الباليّة والأفكار القديمة فبدلا من الاتّجاه إلى العمل والكفاح في الحياة، اتّجه أهل إيران إلى مجالس العزاء، واعتقدوا أنّ هدف الحياة يكمن في قراءة المراثي والضّرب على الصّدور. وانشغل القوم بهذا، في الوقت الذي كانت روسيا وإنجلترا قد عقدتا «سنة ١٩٠٧م». تفرض روسيا بمقتضاها سيطرتها على شمال إيران وتفرض إنجلترا سيطرتها على جنوبه.

أمّا تركيا التي وصلت جيوشها إلى قلب أوروبا ودقّت أبواب «فينا Vienna»[١] فهي اليوم لا تستطيع حتّى الحفاظ على عاصمتها، وكاد الرّوس أن يصلوا إلى قسطنطينيّة[٢] لولا الإنجليز، وسفن تركيا التي كانت تطوف البحار المحيطات لم تعد قادرة على الوصول إلى طرابلس[٣] لتنفذها من براثن إيطاليا، فلم يعد لدى تركيا سفينة واحدة. أمّا علماء تركيا فقد ضاقت عقولهم وقصرت عن فهم

---

١ فينا: هي عاصمة النّمسا وأكبر مدنها.

٢ قُسْطَنْطِينِيّة: ويقال قسطنطينة، بإسقاط ياء النّسبة... والحكايات عن عظمها وحُسنها كثيرة، ولها خليج من البحر يطيف بها من وجهين مما يلي الشّرق والشّمال، وجانباها الغربيّ والجنوبيّ في البرّ... وذكر أنّ لها أبوابًا كثيرة نحو مائة باب، منها: باب الذّهب وحديد مموّه بالذّهب. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ٣٤٧- ٣٤٨.

٣ طَرَابُلُس: بفتح أوّله، وبعد الألف باء موحّدة مضمومة، وسين مهملة، ويقال أطرابلس، وتُسمّى أيضًا مدينة إياس، وعلى مدينة طرابلس سور صخر جليل البنيان، وهي على شاطئ البحر، ومبنى جامعها أحسن مبنى، وبها أسواق حافلة جامعة وبها مسجد يُعرف بمسجد الشّعاب. للمزيد من التّفصيل انظر ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ٢٥، ٢٦.

روح الدّين. ورأى علماء تركيا أنّ القرآن لم ينزل لكي تفهم معانيه ومقاصده. ولم تكن أفكار الملا «رجل الدّين» الأفغانيّ أو الإيرانيّ أو الهنديّ تختلف في شيء عن زميله في تركيا.

أمّا مصر فقد احتلّها الإنجليز سنة ١٨٨٢م، وانطلقوا إلى السّودان، وشرع اللّورد كتشنر (Lord Kitchener)[١] ينبش قبر المهديّ السّودانيّ[٢] ليلقي بعظام هذا المجاهد في الشّوارع، وكأنه يوضّح للملا أجمع ما كان عليه الإنجليز من خُلُق، ويوضّح مظاهر الحضارة الغربيّة.

وسيطرت فرنسا بدورها على الجزائر وتونس، بينما كانت المغرب تتنفّس آخر أنفاس الحريّة.»[٣]

وخلاصة القول أنّ العالم الإسلاميّ بأكمله من شرقه إلى غربه صار فريسة لقوى الاستعمار، تلك القوى التي بدأت تفترسه بكافّة الطّرق.

إذًا نشأ محمّد إقبال وترعرع في عصر كان الاستعمار الإنجليزيّ فيه جاثمًا بكلّ ثقله على شبه القارّة الهنديّة، وكان المسلمون في ذلّ وهوان بسبب انهيار دولتهم المغوليّة، وفقد مجدهم الشّامخ بأيدي المستعمرين الإنجليز، ولم ير إقبال انهيار هذه الدّولة الإسلاميّة بأمّ عينيه، لكنّه وعى هذا الانهيار بعقله وفكره ولمس آثاره التي حلّت بالمسلمين، أمّا انهيار الدّولة العثمانيّة وما أصاب المسلمين بعده من الجمود الفكريّ والأدبيّ وقصر النّظر والجهل، فقد شاهده محمّد إقبال بأمّ عينيه فتألّم وأدرك أنّ المجد الذي فقد، والبلاد التي ضاعت لم تضع إلا لأنّ الدّولة ضيّعت مقوّمات الحياة، ولا يمكن أن تعود إلى سابق مجدها إلا إذا عادت إليها هذه المقوّمات وهي العلم والإخلاص. هذه هي أوضاع المسلمين في العالم عامّة وفي الهند خاصّة التي أثّرت في شخصيّة إقبال تأثيرًا عميقًا وجعلته يفكّر في إحياء الإسلام والمسلمين. وهو قد كرّس حياته وفكره قصارى جهده من أجل المسلمين ويقظتهم، لأنّهم كانوا يئنّون تحت وطأة الاضطهاد فحرّرهم من آثاره

---

١ اللّورد كتشنر: هو راشيو هربرت كتشنر أو اللّورد كتشنر، ولد ٢٤ يونيو ١٨٥٠م بأيرلنده، وتُوُفّي ٥ يونيو ١٩١٦م، كان القائد الأعظم Field Marshal للجيش البريطانيّ ورجل دولة. بدأ كضابط بسلاح المهندسين الملكيّ ثمّ عيّن حاكمًا على المستعمرات البريطانية بمنطقة البحر الأحمر في عام ١٨٨٦م، ومن ثم أصبح القائد الأعلى للقوّات المسلّحة بالجيش المصريّ عام ١٨٩٢م.

٢ المهديّ السّودانيّ (١٢٥٩- ١٣٠٢هـ= ١٨٤٣- ١٨٨٥م): محمّد أحمد بن عبد الله، المهديّ السّودانيّ: ثائر، كان لحركته أثر كبير في حياة السّودان السّياسيّة. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٦، ص: ٢٠.

٣ جشتي، يوسف سليم (الأستاذ)، شرح أسرار خودي، ص: ١٥- ١٧.

المؤلمة وخيبة الأمل النّاتجة عنه، وبيّن لهم الطّريق وأعطاهم الأمل، وتجلّى ذلك في فكره وفلسفته وأشعاره، ونحن بصدد أن نتحدّث عن عصر محمّد إقبال ثمّ نشأته وحياته العلميّة والعمليّة ومؤلّفاته.

نشأة محمّد إقبال

وفيما يلي من الصّفحات نتحدّث عن نشأة محمّد إقبال ونشأته، بعدما تحدّثنا عن عصره.

أسرة إقبال ونسبه

كان إقبال ينتمي إلى أسرة قديمة من أسر براهمة كشمير تسمّى «سبرو» (بكسر السّين المهملة وسكون الباء الموحّدة وضمّ الرّاء وسكون الواو)، وقد صرّح بذلك هو نفسه في بعض الوثائق الخطّية الرّسميّة بخطّ يده، ويقال: إنّه كان قد سمع من والده- رحمه الله- أنّهم ينحدرون من أسرة عريقة من البراهمة الكشميريّين؛ إذن فالقبيلة التي ينتسب إليها إقبال هي قبيلة سبرو من أهل كشمير، وأمّا أوّل من اعتنق الإسلام من آبائه فقد كان يعرف بلقب «بابا لول حج Baba Lul Hajj» أو «لولي حاجي Luli Hajji».[1]

ويصرّح الشّيخ فوق في مقال له عن الدّكتور محمّد إقبال في مجلّة أرديّة شهريّة وهي «نيرنك خيال» أي «الفكر البديع» الصّادرة في لاهور لشهري سبتمبر وأكتوبر عام ١٩٣٢م قائلا: «إنّ حضرة الشّيخ[2] «أي إقبال» ينتمي إلى أسرة قديمة من بناديت كشمير أو براهمتها، وكان بعض آبائه قد اعتنق الإسلام قبل أكثر من مائتي سنة وأصله من قبيلة «سبرو».[3]

أمّا بالنّسبة لمعنى كلمة «سبرو» فصرّح به إقبال عندما ردّ على رسالة الشّيخ فوق في ١٦ من شهر يناير سنة ١٩٣٤م قائلا: «وأقدّم لك المعلومات التي تلقّيتها من والدي عن قبيلة براهمة

---

[1] جاويد إقبال، النّهر الخالد، ترجمة عربيّة: الدكتور ظهور أحمد أظهر، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠٠٥م، ج: ١، ص: ٢٥.

[2] ولقد كان من التّقاليد المتوارثة عند مسلمي شبه القارّة منذ قدم الأيّام أنّهم كانوا ولا يزالون يطلقون كلمة الشّيخ تكريمًا على كلّ من اعتنق الإسلام حديثًا؛ فالشّيخ هنا هو حديث العهد بالإسلام وليست الكلمة هنا بمعناها العربيّ الأصليّ.

[3] جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٢٥.

كشمير التي تعرف باسم «سبرو» وهي: أنّه لما تغلّب المسلمون على كشمير وأنشأوا بها الحكم الإسلاميّ لم يلتفت البراهمة الكشميريّون إلى علوم المسلمين ومعارفهم ولغاتهم وآدابهم؛ وذلك بسبب الرّجعيّة أو لأسباب أخر، وأمّا الفئة من هؤلاء البراهمة التي اعتنت باللّغة الفارسيّة ومعارف المسلمين وتفوّقت في ذلك على غيرها من الفئات ونالت ثقة الدّولة الإسلاميّة فكانت قد عرفت واشتهرت بلقب «سبرو»، وهو: الشّخص الذي يسبق غيره إلى التّعليم والدّراسة، وأنّ حرف «سين» في كلمة سبرو، قد جاء بمعنى التّقدّم والتّرقيّة في أكثر من لغة أو لهجة من اللّغات الهنديّة المحليّة، وأمّا كلمة «برو» فهي: مشتقّة من الأصل نفسه الذي اشتقّ منه «پڑھنا» من مصادر اللّغات الهندية– ومن بينها اللّغة الأرديّة– ومعناه: القراءة، وكان والدي المغفور له يقول: إنّ براهمة كشمير كانوا قد لقّبوا إخوانهم البراهمة الذين تركوا تقاليدهم القديمة المتوارثة وعصبيتهم الدّينيّة والقوميّة وكانوا في طليعة من أخذ يتعلّم اللّغات الإسلاميّة ومعارفها بذلك اللّقب وكان هذا التّقليب من قبيل الازدراء والتّعريض والإغراء ثم اشتهرت تلك الفئة البراهميّة بوصفها قبيلة مستقلّة فيما تلا من عصور.»[1]

وبعد أن يسرد الشّيخ فوق رسالة إقبال هذه في كتابه ذلك يوضّح قائلا: «إنّه توجد الآن في إقليم بنجاب[2] أسر متعدّدة معروفة بين مسلمة وغير مسلمة يرجع أصلها إلى قبيلة سبرو، ومن بين هذه الأسر المسلمة الموجودة في بنجاب كانت أسرة إقبال التي كانت اعتنقت الإسلام في عصر الملك عالمغير (Alamgir) المغولي.»[3]

ثمّ يقول الشّيخ فوق إيماءا إلى رسالة إقبال التي مرّ ذكرها: «إنّه لا توجد أسرة مسلمة أخرى في بنجاب من قبيلة سبرو غير أسرة إقبال، مع أنّ الأسر الهندوكيّة المتعدّدة موجودة في إقليم بنجاب من قبيلة سبرو.»[4]

وقد جاء في الجزء الثّاني من كتاب «روزكار فقير» على أساس ما رواه الشّيخ إعجاز أحمد ابن أخي إقبال من رسالة إقبال التي كتبها في الخامس من أكتوبر ١٩٢٥م بالإضافة إلى ما رواه الشّيخ إعجاز أحمد بأنّ الذي جعل أسلاف إقبال يعتنقون الإسلام هو حبّهم واعتقادهم في بعض

---

١ دار، بشير أحمد، أنوار إقبال، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثانية، ١٩٧٧م، ص: ٧٦.

٢ بنجاب: وهو أحد أقاليم باكستان الأربعة.

٣ فوق، محمّد الدّين، تاريخ أقوام كشمير، لاهور: ظفر برادرز تاجران كتب، ط: الثّانية، ص: ٤٤.

٤ المرجع نفسه، ص: ٤٤.

الأولياء العارفين، ويرجع ذلك إلى قرنين ونصف من الزّمان حين أضاء نور الإيمان والإسلام أسرة إقبال. ويروي الشّيخ إعجاز أحمد أنّه كان قد سمع عن أسلافه أنّ رجلا من أسلاف إقبال كان قد أكثر التّرحال للحجّ والزّيارة ماشيًا حتّى أنّه عرف بلقب «لول حج»، أي المولع بالحجّ. إلا أنّنا اطّلعنا على ما كتبه إقبال نقلا عن أبيه أنّه سمع أسلافه يقولون: «إنّ بابا لول حج أو لولي حج هو جدّهم الأعلى» إلا أنّنا لا نعرف شيئًا عن الوسائط التي كانت بين إقبال وبابا لول حجّ في سلسلة النّسب.[1]

وكان بابا لول حج من تاركي الدّنيا والزّاهدين فيها وكان من مريدي «بابا نصر الدّين Baba Nasir al-Din»[2] الذي كان أحد مشائخ السّلسلة الرّيشيّة. هكذا ارتبط جدّ إقبال الأعلى بابا لول حج بالطّريقة الصّوفيّة الرّيشيّة.[3]

وقد جاء ذكر المتصوّفة المسلمين الرّيشيين في عصر السّلطان قطب الدين (Qutb al-Din)[4] والسّلطان سكندر بت شكن (Sikander Butshikan) اللذين حكما كشمير قبل الملك «بدشاه Budd Shah»[5] إلا أنّ زعيم هذه الطّريقة الصّوفيّة وإمامها الشّيخ نور الدّين ولي ريشي (Shaykh Nur al-Din Wali Rashi)[6] كان قد أدرك عصر السّلطان سكندر بت شكن والملك

---

[1] فقير، وحيد الدّين (سيّد)، روزكار فقير، لاهور: آتش فشان بيلكيشنز، ١٩٨٨م، ج: ٢، ص: ٣٦٩، ٣٧٠.

[2] الشيخ بابا نصر الدّين أحد خلفاء الشيخ نور الدّين ولي الأربعة، وتوفي سنة ٨٥٥هـ (١٤٥١م) ودُفن في جنب مرشده. أنظر مجلة «صحيفة» عددها عن إقبال، ج: ١، ص: ١١.

[3] جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٣٤.

[4] السّلطان قطب الدّين: الملك الكبير قطب الدّين الأيبك، السّلطان العادل الباذل، جُلب من تركستان في صغر سنّه، فاشتراه القاضي فخر الدّين بن عبد العزيز الكوفيّ بمدينة نيسابور، وعلّمه القرآن والخطّ وغير ذلك، ولما تُوُفّي القاضي المذكور اشتراه واحد من التّجّار المسلمين من أبناء القاضي وعرضه على شهاب الدّين الغوريّ، فاشتراه وجعله من خواصّه فتدرّج إلى الإمارة. وكانت وفاته في سنة سبع وست مئة ببلدة لاهور، ودُفن بها، كما في «تاريخ فرشتة». للمزيد من التّفصيل انظر اللّكنوي، نزهة الخواطر، ج: ١، ص: ١١٥، ١١٦.

[5] بدشاه (٨٢٤- ٨٧٧هـ= ١٤٢٠- ١٤٧٠م): السّلطان زين العابدين بدشاه. وهو ملك ثامن من الملوك الشّاه ميريّين لولاية كشمير. للمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ٤، ص: ٢٤٧.

[6] الشّيخ نور الدّين ولي ريشي: الشّيخ نور الدّين ولي ريشي ابن الشّيخ سالار دين وُلد في «كيموه» سنة ٧٧٩هـ (١٣٧٨م) في أوّل أيام الأضحى (١٠ ذي الحجة/ ٩ إبريل) وتُوُفّي ٢٦ رمضان سنة ٨٤٢هـ (٢١ إبريل ١٤٣٩م). أنظر مجلة «صحيفة» عددها عن إقبال، ج: ١، ص: ٩.

بدشاه كليهما، وقد ساهمت هذه الطّريقة الصّوفية بالكثير في انتشار الإسلام وتبليغه في بلاد كشمير.[1]

والجدير بالذّكر أنّ الطّرق الصّوفيّة التي اشتهرت في شبه القارّة في المراحل المختلفة من التّاريخ كان قد أسّسها السّادة الأشراف الذين هاجروا إلى الهند من آسيا الوسطى أو الشّرق الأوسط وعاشوا في بلاد شبه القارّة وماتوا ودُفنوا بها. وأمّا خلفاؤهم الذين احتلّوا مناصبهم فكانت أغلبيّتهم أيضًا إمّا من أسرتهم أو من سلالتهم، ولكن الطّريقة الرّيشيّة تمتاز من بين هذه الطّرق المتصوّفة كلّها بأنّ مؤسّسها من أرض كشمير ومن كشاترتها وكان والده من الذين اعتنقوا الإسلام وكذلك خلفاؤه وأتباعه كانوا من الذين اعتنقوا الإسلام ولم يكونوا من الأسر المسلمة...[2]

وقد جاء في كتاب روزكار فقير على لسان الشّيخ إعجاز أحمد (Shaykh Ijaz Ahmad): «ليس من الممكن أن نجزم القول عن الوقت الذي هاجر فيه أجداد العلامة إقبال من كشمير إلى سيالكوت إلا أنّ القرائن الموجودة تشير إلى أنّ هذه الهجرة كانت قد حدثت أمّا في أخريات القرن الثّامن عشر الميلاديّ أو في مطلع القرن التّاسع عشر الميلاديّ، وأمّا الذي هاجر من أجداده فقد يمكن أن يكون والد جدّه الشّيخ جمال الدين (Shaykh Jamal al-Din) أو أبناؤه الأربعة الذين كانت أسماءهم: الشّيخ عبد الرّحمن (Shaykh Abd al-Rahman)، والشّيخ محمّد رمضان (Shaykh Muhammad Ramdan)، والشّيخ محمّد رفيق (Shaykh Muhammad Rafiq)، والشّيخ عبد الله (Shaykh Abd Allah). وقد يمكن أنّ الشّيخ جمال الدّين هو الذي كان قد هاجر مع أبنائه الأربعة على كلّ حال، فمن المحقّق أنّ هؤلاء الإخوة كانوا قد نزلوا في مدينة سيالكوت في مبدإ القرن التّاسع عشر الميلاديّ وكان جدّ العلامة محمّد إقبال الشّيخ محمّد رفيق وأخواه الشّيخان عبد الرّحمن، ومحمّد رمضان يعيشون في سيالكوت وأمّا ثالثهم الشّيخ عبد الله فكان قد نزل بقرية «جيتي كي Jethi Ke» ويوجد حتّى اليوم أحفاد هؤلاء الإخوة الأربعة في كلّ من مدينة سيالكوت وقرية جيتي كي، وكان جدّ العلامة إقبال قد تزوّج في المرّة الأولى من فتاة كشميريّة بمدينة سيالكوت إلا أنّها لم تنجب وماتت ثمّ تزوّج مرّة ثانيّة من أسرة كشميريّة من سكّان «جلالبور جتان Jalalpur Jattan» وكانت المرأة الثّانيّة جميلة جدًّا ومن ثمّ كانت قد عُرفت بلقب جحري (Gujri) «أي الفتاة الجميلة» وأنجبت عشرة أبناء للشّيخ محمّد رفيق واحدًا تلو

---

[1] جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٣٦، ٣٧.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٩.

الآخر إلا أنّهم ماتوا جميعهم وكان والد إقبال الشّيخ نور محمّد (Shaykh Nur Muhammad) هو الولد الحادي عشر لأبيه الشّيخ محمّد رفيق وكانت نساء الأسرة قد نذرن كثيرًا من النّذور وذهبن إلى الأولياء والمشائخ للدّعاء والبركة، ولقد كان من قدرة الله أنّه استجاب دعاء البعض منهنّ، ولم يمت والد العلامة إقبال فحسب وإنّما عمر طويلا وكان قد شارف ٩٦ سنة حسب التقويم القمريّ و٩٣ سنة حسب التّقويم الشّمسيّ حتّى أنّه كان قد تمتّع بمشاهدة ما نالته أسرته من الشّهرة والعزّ بسبب ابنه إقبال العظيم.»[١]

وإنّ الظّروف الرّاهنة في كشمير في أخريات القرن الثّامن عشر الميلاديّ وأوائل القرن التّاسع عشر حين هاجر أجداد إقبال من كشمير كانت نتيجة للمجاعة والفيضانات والزّلازل والحروب الأهليّة الأفغانيّة والضّرائب الثّقيلة والفقر والبؤس وظلم السّيخ واضطهادهم وسفكهم الدّماء البريئة، فقد هاجر كثير من الأسر الكشميريّة خلال هذه العصور ولجأت إلى المدن والمناطق المختلفة في شبه القارّة، ويمكن لنا أن نقدر الظّروف التي جعلت أجداد إقبال يهاجرون من كشمير وهي لم تكن إلا الاضطرابات وعدم الثّقة بالمستقبل الآمن، ومن ثمّ كانوا قد هاجروا في أخريات الحكم الأفغانيّ من كشمير ولجأوا إلى مدينة سيالكوت حيث اشتغلوا بمهنة التّجارة.[٢]

عندما نسرد شجرة النّسب لأسرة إقبال وأجداده يظهر أنّه كان ينحدر من أسرة لم يكن من همّها الجانب الماديّ للحياة وإنّما كان همّها هو البحث عن القيّم الخلقيّة والسّعادة الرّوحيّة، وأنّها كانت تفضّل الدّين على الدّنيا دائمًا، ولعلّ هذا الذي جعل إقبالا يقول في منظومته التي جاءت في ديوان شعره «ضرب كليم» والتي عنوانها «إلى جاويد»:

غارت گر دیں ہے یہ زمانہ
ہے اس کی نہاد کافرانہ
دربار شہنشہی سے خوشتر
مردانِ خدا کا آستانہ

---

١ فقير، وحيد الدّين (سيّد)، روزگار فقير، ج: ٢، ص: ٣٧١، ٣٧٢.

٢ وللمزيد من التّفصيل انظر جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج:١، من ص: ٤٥ إلى ص: ٥٠.

(إنّ عصرنا هذا يفسد الدّين ويقضي عليه؛ لأنّه كافر بمبدئه وأساسه. إنّ زوايا عباد الله المخلصين خير من بلاط أي إمبراطور في الدّنيا.)

خالی ان سے ہوا دبستان
تھی جن کی نگاہ تازیانہ
جس گھر کا مگر چراغ ہے تو
ہے اس کا مذاق عارفانہ[1]

(إن المجتمع البشريّ قد خلا من هؤلاء الأفذاذ الذين كانوا يملكون نظرًا بعيدًا عميقًا يمكن أن يأتي على الزّمان بضربته. إلا أنّك تنتمي إلى أسرة كانت عريقة في الطّريقة والمعرفة.)

مدينة سيالكوت: موقعها ووجه تسميتها

عرفنا فيما مضى من الصّفحات أنّ آباء إقبال نزلوا في مدينة سيالكوت بعد هجرتهم من وطنهم الأصليّ كشمير. وذلك لظروف اضطرّتهم على ذلك. وهذه هي المدينة التي أصبحت مسقط رأس إقبال. وفيما يلي نذكر نبذة عن هذه المدينة التّاريخيّة.

مدينة سيالكوت (Sialkot) مدينة قديمة جدًّا وتقع في الشّمال الشّرقيّ لإقليم بنجاب وكان قد بناها الأمير «شل Shall» على ما حقّقه الشّيخ فوق (Shaykh Fawq)، وقد مضى على بنائها خمسة آلاف سنة أو أكثر من الزّمان، وكان ذلك الأمير قد سمّاها بمدينة «شاكل Shakal» وقد جاء في كتاب «مها بھارتا Mahabharat» للهنادكة أنّ شاكل مدينة تقع على ضفة نهر «ابكا Upka» في إقليم «مدرديش Madar Daysh»، وهكذا كانت تعرف هذه المنطقة من إقليم بنجاب في ذلك الوقت، وكان نهر سيالكوت المعروف باسم «ايك Aykh» اليوم، يسمّى نهر «ابكا» في ذلك الوقت وكان الأمير «شالباهن Shalbahn» بنى حصنًا بهذه المدينة في عهد الملك «شندرا جبتا بكرما جيت Chandragupta Bakrama Jit» الذي قد مرَّ على عهده ألفان من الأعوام تقريبًا. والحصن يقال له في اللّغة بنجابية: «كوت Kot» ومن ثَمَّ عُرف هذا الحصن

---

[1] إقبال، كليات إقبال (أردويّة)، لاهور: إقبال أكادمي باكستان، ط: ٩، ٢٠٠٩م، ص: ٦٠٠.

بحصن «شالكوت Shalkot» ثم تغيّر على ألسنة العامّة فقيل سيالكوت. والأمير شالباص هذا كان له ابن وكان يسمّى «بوران Poran» الذي قد ترك الدّنيا وزهد فيها، وصار من الزّمرة الزُّهّاد الهنادكة وعُرِف بلقب «بوران بحت Puran Bhagat» أي العابد الناذر نفسه للدّين. وتوجد له العديد من القصص والحكايات المعروفة المتداولة في اللّغة البنجابيّة وتوجد الآن بئر في قرية «كرول Karul» في شمال سيالكوت على بعد أربعة أميال يقال عنها إنّها هي البئر التي كان هذا الأمير الزّاهد قد أُلقي فيها، وكانت النّساء الهندوكيّات يقصدن هذه البئر في غرّة كلّ شهر ليلة الأحد ويستحممن اعتقادًا منهنّ بأنّهن سوف تنجبن أولادًا ذكورًا ببركة ماء تلك البئر.[١]

وقد تعاقبت على هذه المدينة أدوار مختلفة من الحكم الإسلاميّ وغيره. ولكن تقدّمت هذه المدينة وازدهرت خلال الحكم المغوليّ، ودخل معظم الهنادكة في الدّين الإسلاميّ بدعوة من المتصوّفة المسلمين وحسن عملهم وأخلاقهم الكريمة الإسلاميّة، وهكذا ظلّ عدد السّكّان المسلمين يزداد يومًا فيومًا، وفي ١٨٠٧م هجم جيش الأمير الكبير «رنجيت سنغ Ranjit Singh» على مدينة سيالكوت في أوائل القرن التّاسع عشر الميلاديّ فمعنى ذلك أنّ المدينة كانت تحت سيطرة السّيخ وحكمهم في ذلك الوقت وعندما نزل جدّ إقبال الشّيخ محمّد رفيق الذي كان يُدعى «شيخ رفيقا Shaykh Rafiqa» على ألسنة العامّة. وأخذ يشتغل بتجارة الملابس والدّثارات الصّوفيّة الكشميريّة كان منزله في حيّ «ختيكان Khatikan» وأغلب الظّنّ أنّ والد إقبال الشّيخ نور محمّد وأخوه الأصغر الشّيخ غلام محمّد كانا قد وُلدا في ذلك المنزل نفسه وتمّ زواجهما فيه.[٢]

أمّا الآن فهي إحدى محافظات لإقليم بنجاب. ومسافة هذه المحافظة ٣,٠١٦ مربع كلوميترات. وبمرور الزّمن أصبحت هذه المدينة واحدًا من أهمّ المراكز الصّناعيّة في باكستان والمعروفة لتصنيع الأدوات الجراحيّة، والآلات الموسيقيّة، والرّياضة، والسّلع، والسّلع الجلدية، والمنسوجات ومنتجات الصّناعيات الخفيفة وغيرها. وهي مشهورة لصناعة كرة القدم في العالم. وهي مسقط رأس لكثير من الشّعراء كفيض أحمد فيض (Fayd Ahmad Fayd)، وأمجد إسلام أمجد (Amjad Islam Amjad) الذي هو بقيد الحياة، ومولانا ظفر علي خان (Mawlana

١ جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٥٣.

٢ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٥.

(Zafar Ali Khan)[١] ورجال الدّين كمولانا عبيد الله السينديّ (Mawlana Ubayd Allah al-Sindhi)[٢]، ورجال السّياسة الذين منهم من لعبوا دورهم الملموس في سياسة باكستان ومنهم من يلعبون.[٣]

وكفى لهذه المدينة شرفًا أنّ إقبالا المفكّر العظيم والفيلسوف الكبير وُلد فيها. وهذه المدينة أيضًا تُدعى بمدينة إقبال. وفي بيت، من بيوت سيالكوت، يُعرف بإقبال منزل «أي بيت إقبال» وُلد محمّد إقبال يوم الجمعة في ٣ ذي القعدة ١٢٩٤هـ «الموافق ٩ نوفمبر ١٨٧٧م». وقد تمّ تحويل هذا البيت إلى متحف صغير يحتوي على بعض من ممتلكات إقبال الشّخصيّة.

مولده

إنّ مولد إقبال ما زال موضع النّقاش والخلافات بين من قاموا بترجمته. وهذا الاختلاف كان موجودًا حتّى في أيّام إقبال. وقد وردت آثار وأقوال عديدة حول السّنة التي وُلد فيها إقبال، وأمّا المقالات والكتب عن إقبال التي أُلّفت وهو حيٌّ فإنّها تتضمّن آراء تختلف في مولده؛ فمنها أنّ مولده سنة ١٨٧٠م أو ١٨٧٢م أو ١٨٧٥م أو ١٨٧٦م أو ١٨٧٧م. وأمّا المؤلّفون لهذه الكتب والمقالات فقد كان البعض منهم من أصحاب إقبال وأصدقائه إلا أنّ معظمهم لم يكونوا يعرفون إقبالا معرفة قريبة والواقع أنّ إقبالا لم يكن يهتمّ بترجمته أو وقائع حياته وممّا يدلّ على ذلك ما قاله إقبال في سنة ١٩٢٢م وهو يردّ على رسالة الشّيخ فوق الذي كان قد سأله عن ترجمته ووقائع حياته: «أمّا ترجمتي ووقائع حياتي فلست أرى أنّ فيها شيئًا جديرًا بالذّكر.»[٤]

وخلال إقامته في أوروبا سنة ١٩٠٧م حين قدّم إقبال أطروحته للحصول على الدّكتوراه باللّغة الإنجليزيّة من جامعة ميونيخ في ألمانيا وكان عنوانها «تطوّر فلسفة ما بعد الطّبيعيات في إيران»

---

١ ظفر علي خان: كان ظفر علي خان شخصيّة فذّة في تاريخ الصّحافة الأرديّة، ويُذكر كنجم الصّحافة. للمزيد من التّفصيل انظر: ذوالفقار، غلام حسين (الدّكتور)، مولانا ظفر عليّ خان، لاهور: سنك ميل بيليكيشنز.

٢ عبيد الله السّنديّ (م١٩٤٤م): وُلد في قرية «جيانوالي» لمحافظة سيالكوت لأقليم البنجاب وفي أسرة سيخيّة. وقد أعلن إسلامه في ١٨٨٧م بعد أن بايع على يد متصوّف شهير لأقليم سند الحافظ محمّد صديق. وقد قام في حياته بخدمات دينيّة وسياسيّة وتدريسيّة وتصنيفيّة. للمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ١٢، ص: ٩٨٤- ٩٨٦.

3 http://en.wikipedia.org/wiki/sialkot

٤ دار، بشير أحمد، أنوار إقبال، ص: ٧٣.

كان المطلوب منه حسب لائحة الجامعة أن يقدّم ترجمته الموجزة مع الأطروحة بخطّ يده. وقد جاء فيما كتب في هذه التّرجمة الموجزة ما نصّه: «مولدي ثلاثة ذي القعدة ١٢٩٤هـ «الموافق لسنة ١٨٧٦م» بمدينة سيالكوت، بنجاب، الهند...»[١]

وهذه العبارة التي كتبها إقبال بخطّ يده توضّح أنّه كتب تاريخ مولده طبقًا للتّقويم الهجريّ ثم أضاف بين القوسين التّقويم الميلاديّ حسب تقديره أو تخمينه إلا أنّه لم يستطع أن يوفّق بين التّقويمين توفيقًا صحيحًا، ثم إنّه أراد أن يسافر إلى إنجلترا في ١٩٣١م وذلك للمشاركة في مؤتمر المائدة المستديرة، وقدّم الوثائق اللازمة للحصول على جواز السّفر وهنا أيضًا كتب تاريخ مولده ١٨٧٦م بخطّ يده.[٢]

وأمّا جواز سفر إقبال الذي حصل عليه في ١٩٠٥م من أجل رحلته التّعليميّة إلى أوروبا فلا يوجد الآن وقد يمكن أن يكون إقبال قد كتب تاريخ مولده ١٨٧٦م في هذه الوثائق أيضًا.[٣]

هذا بالنّسبة إلى تاريخ مولده الذي كتبه هو بنفسه. وكما قلنا سابقًا بأنّه لم يستطع أن يوفّق بين التّقويمين أي التّقويم الهجريّ والتّقويم الميلاديّ توفيقًا صحيحًا لأنّ تاريخ ميلاده الهجريّ والذي كتبه هو بنفسه أي ٣ ذي القعدة ١٢٩٤هـ يوافق ٩ نوفمبر ١٨٧٧م وليس ١٨٧٦م.

وقد ألّفت المستشرقة الألمانية اين ميري شمل Annemarie Schimmel (م٢٠٠٣م) كتابًا عن فكر إقبال باللّغة الإنجليزيّة وسمّته «جناح جبريل» وذكرت في كتابها هذا ما قاله الأستاذ «جان ميرك Jan Marek» عن الخلافات التي توجد في مولد إقبال الصّحيح وقالت: إنّ ٢٢ فبراير ١٨٧٣م يعدّ مولد إقبال إلا أنّ إقبالا قد كتب بخطّ يده ترجمته مع أطروحته وصرّح فيها بأنّ مولده هو ٣ ذي القعدة ١٢٩٤هـ الموافق لسنة ١٨٧٦م. وكانت سنة ١٢٩٤هـ قد بدأت في يناير ١٨٧٧م ومن ثمّ ٩ نوفمبر ١٨٧٧م يوافق ما كتبه إقبال من السّنة الهجريّة، وممّا يدلّ على صحّة هذا التّاريخ أنّه يطابق جميع المراحل التّعليميّة التي مرّ بها إقبال في حياته أي مراحل الامتحانات

---

[١] معيني، عبد الواحد (السّيّد)، نقش إقبال، لاهور: أشرف بريس، ط: الأولى، ص: ١٧.

[٢] راجع لصورة الوثائق طبق الأصل، فقير، وحيد الدّين (سيّد)، روزكار فقير، ج:١، ص: ٢٣٢.

[٣] جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج:١، ص: ٧٦.

في الكلّيّة، في الجامعة، وفي حين لا يوافق هذه المراحل التّعليميّة ما جاء عن مولده في ١٨٧٣م، وعليه فإنّ مولد إقبال هو ٩ نوفمبر ١٨٧٧م.[١]

وفي ١٩٥٨م أعدّ الأستاذ جان ميرك في جامعة براج «تشيكو سلافاكيا Czechoslovakia» مقالا حقّق فيه تاريخ مولد إقبال ونشره في مجلة «أرتشو أورانتيلي» Archiv Orientalini الصّادرة عن «براج Paragh»[٢] وكان لديه ما كتبه إقبال بخطّ يده عن ترجمته مع أطروحته للدّكتوراه قدّمها في جامعة ميونيخ (Munich) «ألمانيا Germany». ما كتبه إقبال عن ترجمته قد جعل الأستاذ جان ميرك يستنتج أنّ مولد إقبال الصّحيح إنّما هو ٩ نوفمبر ١٨٧٧م.[٣]

وفي «روزكار فقير» لفقير سيد وحيد الدّين (Faqer Sayyid Wheed ud Din)، قد سرد الشّيخ إعجاز أحمد في مقال طويل الشّواهد والبراهين التي تؤيّد أنّ مولد إقبال الصّحيح هو ٩ نوفمبر ١٨٧٧م.[٤]

هذا وقد خصّ الدّكتور جاويد إقبال (Dr Javed Iqbal) ابن العلامة محمّد إقبال فصلا لتاريخ مولد إقبال. وقد فصّل القول في هذا الصّدد تفصيلا، وذكر المصادر التي تقول الأقوال المختلفة عن ميلاده، وسرد النّصوص والرّوايات لمترجمي إقبال ثم بعد تمحيص هذه النّصوص والرّوايات وصل إلى النّتيجة التي وصل إليها الأستاذ جان ميرك واين ميري شمل وهي أنّ تاريخ ميلاده الصّحيح هو: ٩ نوفمبر ١٨٧٧م.[٥]

تربية أبويه له

كان شيخ نور محمّد والد إقبال رجلا متديّنًا. وكان على صلة طيّبة بعلماء مدينة سيالكوت وفضلائها، وكان يحضر في حلقات الدّروس الدّينيّة للشّيخ أبي عبد الله غلام حسن

---

١ شمل، اين ميري (الأستاذة الدّكتورة)، بال جبريل (بالإنجليزيّة)، ترجمة أردويّة الدّكتور محمّد رياض، لاهور: جلوب بيلشرز، ١٩٨٧م، ص: ٥٤.

٢ صدرت هذه الرّسالة في ٢٦ إبريل ١٩٥٨م.

٣ معيني، عبد الواحد (السّيد)، نقش إقبال، ص: ١٥، ويرجى الرّجوع إلى مقال الأستاذ جان ميرك، تاريخ مولد محمّد إقبال «بالإنجليزية» في مجموعة المقالات «السّيف والعصا الملكية» تأليف رفعت حسن «بالإنجليزيّة» طبعة أكادمية إقبال باكستان، لاهور، ١٩٧٧م.

٤ أنظر فقير، وحيد الدّين (سيّد)، روزكار فقير، ج: ٢، ص: ٣٨٠.

٥ أنظر جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٧٥ – ١٠٩.

(Shaykh Abu Abd Allah Ghulam Hasan) في بعض الأحيان. ولم يكن يرغب في التّجارة كثيرًا، ومن ثمّ كان يكتفي بما يقوت به نفسه وأهله، وكان يقضي كلّ أوقات فراغه في صحبة العلماء والأفاضل، وكان شغوفًا بالتّفكير الدّينيّ إلى جانب اهتمامه بالتّصوّف، وكان قد بلغ من التّصوّف حتّى إنّ مؤلّفات الشّيخ محيي الدّين بن العربيّ[1] مثل «الفتوحات المكّيّة» و«فصوص الحكم» كانت تُدرّس في بيته، ويحدّثنا إقبال نفسه عن ذلك في كتابه الذي كتب في ٢٤ شباط ١٩١٦م إلى الشّاه سليمان البلواريّ (Shah Sulayman Phulwari) وهو يقول: «إنّني لا أسيء الظّنّ بالشّيخ الأكبر محي الدّين بن العربيّ- رحمه الله- فقد كان والدي من الدّارسين المتوغّلين في الفتوحات والفصوص. وكنت قد بدأت أسمع اسم الشّيخ في تعاليمه ولم يتجاوز سنّي أربع سنوات ولم يزل يُدرّس هذان الكتابان في منزلنا للعديد من السّنوات، ورغم أنّني لم أكن أفهم هذه المباحث وأنا طفل صغير، فإنّني كنت أواظب على الحضور في حلقة الدّرس ثم أخذت أفهم الكتابين حين تقدّمت في اللّغة العربيّة، وكلّما ازداد علمي وتوفّرت الخبرة ازدادت المعرفة بالكتابين والاشتياق إليهما.»[2]

وكان «الشّيخ نور محمّد» قد تأثّر كثيرًا بتعاليم الشّيخ ابن العربيّ. وأمّا عن مدى تأثير التّصوّف الوجوديّ في شخصيّته فيحدّثنا إقبال نفسه عن ذلك في كتابه الذي كتب في ١٣ أغسطس ١٩١٨م إلى «أكبر إله آبادي Akbar Allahabadi»[3] حيث يقول: «إنّ ألف مكتبة مليئة بالكتب تساوي النّظرة المشفقة للوالد. وهذا ما يجعلني دائمًا أحضر عنده كلّما أتيح لي ذلك، وأنا أفضل أن أستفيد من صحبته على الذّهاب إلى المصايف الجبلية. ولقد سمعته أوّل أمس وهو يأكل الطّعام ويذكر بعض أقاربه الذي كان مات حديثًا. وحكى خلال حديثه هذا قائلا: «من يعرف متى كان العبد قد فارق ربّه؟»؛ فهذه هي الفكرة التي أثّرت في نفسه وسقط مغشيًّا عليه واستمرّت حاله هذه حتّى السّاعة الحادية عشر ليلا. إنّ هذه محاضرات صامتة لا يمكن

---

[1] ابن عربي (٥٦٠- ٦٣٨هـ= ١١٦٥- ١٢٤٠م): محمّد بن عليّ بن محمّد ابن عربيّ، وأبوبكر الحاتميّ الطّائيّ الأندلسيّ، المعروف بمحيي الدّين بن عربي، الملقّب بالشّيخ الأكبر: فيلسوف، من أئمّة المتكلّمين في كلّ علم. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة. من أشهرها «الفتوحات المكية»، و«فصوص الحكم»، و«الإسراء إلى مقام الأسرى» وغيرها. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٦، ص: ٢٨١.

[2] دار، بشير أحمد، أنوار إقبال، ص: ١٧٨.

[3] أكبر إله آبادي: لسان العصر سيد أكبر حسين وُلد في ١٦ نوفمبر ١٨٤٦م وتُوُفّي في ٩ سبتمبر ١٩٢١م. وهو شاعر الأردية المعروف. وكان بينه وبين إقبال العلاقات الودّية الوطيدة.

الحصول عليها إلا عند الشيوخ الكبار الشرقيّين. أمّا المعاهد التّعليميّة الأوروبيّة فلا يوجد فيها أيّ أثر لها.[1]

يظهر من هذين النّصّين جليًّا أنّ أبا إقبال كان رجلا متديّنًا صوفيًّا راغبًا في كتب التّصوّف. وأثّر هذا الشّيء فيما بعد في شخصيّه إقبال. ومن شابه أباه فما ظلم.

وأمّا الأسلوب الذي اتّخذه والد إقبال في تربية ابنه فنستطيع أن نحكي حكايات كثيرة في هذا الصّدد ولكن لا يسعنا المجال لسرد كلّ هذه الحاكايات. فنكتفي بالحكاية الواحدة التي نظمها إقبال في ديوان «الأسرار والرّموز»[2] عن شخصيّة والده فهي كما يلي: حدث مرّة أن جاء سائل يشحذ ووقف على باب دارنا، ورغم أنّ أهل البيت قالوا له أكثر من مرّة أن يترك الباب إلا أنّه كان مُصرًّا على أن يبقى واقفًا ولم يترك الباب وكان إقبال شابًّا يافعًا في ذلك الوقت فأغضبه ما كان يردّه ذلك الشّحّاذ من الكلمات بين حين وآخر فلطمه إقبال لطمتين أو ثلاثًا فسقط ما كان لديه وتبعثر على الأرض ممّا جعل والده يتبرّم ويتألّم فأخذت الدّموع تنهمر من عينيه فقال وهو يخاطب ابنه: «يوم القيامة حين يجتمع حول رسول الله ﷺ غزاة الإسلام وحكماؤه وشهداؤه وزهّاده ومتصوّفوه وعلماؤه والمذنبون النّادمون فينادي ذلك الشّحّاذ المظلوم رسول الله ﷺ ويستغيثه فيسألني رسول الله ﷺ قائلا: كنّا قد سلّمنا إليك شابًّا مسلمًا لتؤدّبه خير تأديب على مبادئ شريعتنا الواضحة إلا أنّك لم تستطع أن تقوم بهذا العمل السّهل لتجعل إنسانًا من طود ترابي فماذا سوف يكون جوابي لسيّدي ومولاي رسول الله ﷺ؟ عليك يا بنيّ، أن تتصوّر ذلك الجمع المحتشد وأن تراعي شرف لحيتي هذه البيضاء، انظر إليّ كيف تراني أرتعد خوفًا ورجاء ألا تظلم أباك إلى هذا الحدّ. لله أرجوك أن لا تخزيني بين مولاي رسول الله ﷺ. أنت زهرة من الحديقة المحمّديّة، فعليك أن تكتمل حين تخرج من تلك الحديقة، وعليك أن تتّخذ اللّون والرّائحة من ربيع تلك الحديقة نفسها ولكي يفوح قلبك برائحة الأخلاق النبويّة على صاحبها- الصّلاة والسّلام.»[3]

---

١ عطاء الله (شيخ)، إقبال نامه، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثّالثة، ٢٠٠٥م، ج: ٢، ص: ٣٩٤، ٣٩٥.

٢ أنظر، إقبال، كليات إقبال (الفارسيّة)، لاهور: شيخ غلام علي ايند سنز، ص: ١٣٠، ١٣١.

٣ فقير، وحيد الدّين (سيّد)، روزكار فقير، ج: ٢، ص: ٤٠٨، ٤٠٩.

وكان والد إقبال يتّبع مبادئ الكتاب والسنّة في تربية ابنه، فكان كلّما منعه عن شيء أو أمره أن يعمل ذكر له إسنادًا إمّا من كتاب الله أو سنّة رسوله ﷺ، فكان إقبال كلّما سمع آية قرآنيّة أو حديثًا نبويًّا شريفًا من لسان أبيه وقف أمامه ساكتًا صامتًا متخشّعًا لا يظهر على وجهه ما يدلّ على عدم الاهتمام بما يقوله له والده. فيحكي إقبال نفسه حين يحدّثنا بأنّه كان طالبًا في بعض المعاهد التّعليميّة بمدينة سيالكوت وكان يشتغل بتلاوة القرآن كلّ صباح فكان والده يمرّ به منصرفًا من صلاته وأوراده دون أن يلتفت إليه وذات يوم مرّ به صباحًا فقال له: «يا بنيّ، عليك بقراءة القرآن، إلا أنّني سوف أقول لك ما يخصّ عملك هذا حين أجد وقتًا لذلك.» فكان الولد يلحّ على أبيه أن يخبره بما أراد إلا أنّ الرّجل كان يسوّف عليه تشويقًا له، وفي صباح يوم مرّ به والده وهو يقرأ القرآن فجاء إليه فقال بلهجة مليئة بالشّفقة والرّحمة: «يا بنيّ، إنّما أردتُ أن أقول لك بأن تقرأ القرآن كأنّه ينزل على قلبك، أي كأنّ الله سبحانه وتعالى يخاطبك بما جاء في كتابه المقدّس.»[١]

ولعلّ إقبالا يشير إلى ما حدث بينه وبين أبيه؛ حيث في شعره ما معناه:

«لا يستطيع الرّازيّ أو الزّمخشريّ صاحب الكشّاف أن يكشف لك عن أسرار كتاب الله ومعانيه إلا إذا نزل هذا الكتاب الكريم على قلبك وضميرك.»[٢]

ويضيف إقبال قائلاً: «قال لي والدي يومًا: «إنّني قد أنفقت الكثير من الجهد والمال في تربيتك وتعليمك وأنا أريد منك تعويضًا لما أنفقت عليك فسألته بكلّ اهتمام واشتياق وما ذاك؟ فقال الوالد- رحمه الله: «سأخبرك به في فرصة مناسبة.» حتّى جاء يوم قال لي فيه: «يا بنيّ، إنّ التّعويض الذي أريده منك لما أنفقته عليك هو أن تقوم بخدمة الإسلام وانتهى الأمر»، ثمّ أكملت دراساتي فعدت ناجحًا في كلّ ما أردته من الدّراسات وأخذت أشتغل بمهنتي في لاهور وبدأ ينتشر شعري في كلّ ناحية وصوب، وأخذ النّاس ينشدون شعري ونظمت «نشيد الإسلام للشّباب» إلى جانب المنظومات الشّعريّة الأخرى. فكان النّاس يستمعون إلى ما أنشد لهم ويقرأون ما ينتشر لي من الشّعر، وأخذ النّاس يتأثّرون بما أقول وأنشد حتّى جاء يوم مرض فيه والدي ولم يمض أيّام حتّى تُوُفّيَ إلى رحمة الله، فكنت آتيه من لاهور لأعوده وأعرف أمره، فسألته يومًا: «هل حقّقت ما

---

١ نيازي، نذير (سيّد)، اقبال کے حضور، أي في حضرة إقبال، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثّالثة، ص: ٦٠، ٦١.

٢ أنظر للنصّ الأصليّ، إقبال، كليات إقبال (الأرديّة)، ص: ٤٠٢.

وعدت لك من خدمة الإسلام أو لا؟» فشهد وهو في مرض موته قائلا: «إنّك عوّضتني عمّا كنت أنفقت عليك.»»[1]

هذا ما كان بالنّسبة لتربية الوالد له. أمّا تربية الوالدة له فإنّ لها دورًا بارزًا في تربية ابنها. وأمّ إقبال كانت تقيّة ورعة حتّى كانت تتحرّج أن تأكل من وظيفة زوجها إذ كان يعمل مع رئيس عرف بأكل الرّشوة. ولم تكن وظيفة زوجها من مال هذا الرّئيس ولكن كذلك كان ورعها.[2]

وكان إقبال يحبّها حبًّا شديدًا، وقد كان وجودها في البيت ممّا يجذب إقبالا إلى سيالكوت. وحين سافر ابنها إلى أوروبا للدّراسات العليا كانت تجلس ساعات في انتظار الرّسائل من ابنها، وكان إقبال قد رثى أمّه حين توفّيت، وكان ممّا قال بهذه المناسبة[3]:

١. سوف أزور قبرك مستغيثًا سائلا، من لي غيرك للدّعوات الصّالحة عند منتصف اللّيل؟

٢. وقد أصبحت بحكم تربيتك لي أضاهي النّجوم حظًّا كما أنّ أسرة أجدادي نالت الشّرف والعزّة بوجودك.

٣. إنّ حياتك صفحة ذهبيّة من كتاب الكون، كما أنّ حياتك كلّها كانت درسًا للدّين والدّنيا.

لا شكّ أنّ الأبوين خير المعلّمين لأولادهم لأنّ الإنسان يتعلّم منهما ويكتسب شاعرًا بذلك أو غير شاعر به، إلا أنّ آثار ذلك تبقى معه طول الحياة ولا تمحى أبدًا. فهذه هي الوقائع التي تجعل الإنسان يقول بأنّ البيئة التي عاش فيها إقبال ونشأ وترعرع كانت بيئة متديّنة يغمرها الحبّ والشّفقة والتّكرّم والاحترام.

طلبه للعلم ورحلاته له

بدأ إقبال التّعليم في طفولته على أبيه. ولمّا كان الشّيخ نور محمّد رجلا متديّنًا رأى أن يقصر ابنه على التّعليم الدّينيّ فقط. وكان على صلة طيّبة بعلماء مدينة سيالكوت وفضلائها، وكان يحضر في حلقات الدّروس الدّينيّة للشّيخ أبي عبد الله غلام حسن في بعض الأحيان. وكان

---

١ مجلة نقوش عددها الخاص عن السّير الذّاتية، ط: ١٩٦٤م، ص: ٦.

٢ أنظر أحمد، أمجد سيّد (الأستاذ الدّكتور) وإبراهيم، محمّد إبراهيم (الدّكتور)، شاعر الشّرق محمّد إقبال، القاهرة، ط: الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص: ١٩.

٣ أنظر للنّص الأصليّ، إقبال، كليات إقبال (الأرديّة)، ص: ٢٤١.

الشّيخ غلام حسن يفسّر القرآن الكريم في مسجد من مساجد حي «شواله Shawala» أيضًا. ومن ثمّ أخذ الشّيخ نور محمّد ابنه محمّد إقبال وهو ابن أربع سنوات وأربعة أشهر إلى مسجد الشّيخ غلام حسن.

وفي هذا المسجد تعلّم إقبال القرآن الكريم، ولا يمكن أن نجزم القول عن المدّة التي قضاها إقبال عند الشّيخ غلام حسن وهو يقرأ القرآن المجيد، إلا أنّ هذه المدّة يمكن أن تكون سنة واحدة تقريبًا.[1]

وذات يوم جاء الشّيخ مير حسن (Sayyid Mir Hasan)[2] إلى ذلك الكُتّاب فرأى إقبالا وهو يتلقّى الدّروس هناك فتأثّر الشّيخ بما رأى للطّفل من جبينه الواسع ووجهه الجادّ وشعره البنّي فسأل الشّيخ غلام حسن عن ذلك الطّفل وحين عرف بأنّه ابن الشّيخ نور محمّد اقترب منه وجلس إليه، وكان يعرف الشّيخ نور محمّد جيّدًا فنصحه أن لا يكتفي بالتّعليم الدّينيّ لابنه بل يجب أن يرسله للتّعليم المعاصر أيضًا، واقترح عليه أن يسحب ابنه من الكُتّاب ويسلمه إليه، إلا أنّ الشّيخ نور محمّد لم يزل متردّدًا لأيّام، ولكنّه سلّم ابنه إقبالا إلى الشّيخ سيّد مير حسن حين ازداد إصراره، ومن ثم التحق إقبال بالمدرسة الدّينيّة للشيخ سيّد مير حسن في حارة مير حسّام الدّين (Mir Hussam al-Din) على مقربة من منزله، وأخذ يدرس اللّغة الأرديّة والفارسيّة والعربيّة.

ويحدّثنا إقبال نفسه عن تعليمه الابتدائيّ قائلا: «كانت العلوم والمعارف الحِكميّة قد انتهت في بنجاب في ذلك الوقت، وكان والدي يتمنّى أن يرسلني للتّعليم فأرسلني في البداية إلى مسجد الحيّ ثم أرسلني إلى حضرة الشّيخ سيّد مير حسن.»[3]

وكان إقبال ذكيًّا بارعًا للغاية، ومن ثمّ اهتمّ الشّيخ سيّد مير حسن بتعليمه اهتمامًا خاصًّا استمرّ ذلك ثلاث سنوات تقريبًا. وفي أثناء ذلك كان الشّيخ سيد مير حسن قد بدأ يعمل

---

[1] جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ١١٢.

[2] مولوي سيّد مير حسن (١٨٤٤– ١٩٢٩م): أستاذ العلامة محمّد إقبال. وقد تعلّم إقبال علومه الابتدائيّة على يده وقد أثّر في شخصيّة إقبال تأثيرًا بالغًا اعترف إقبال نفسه بذلك. وهو الذي أعطته الحكومة الإنجليزيّة لقب «شمس العلماء». للمزيد من التّفصيل انظر مجلّة نيرنك خيال، عددها عن إقبال، عدد: سبتمبر، أكتوبر ١٩٣٢م، مقال الشّيخ آفتاب إقبال: علامہ سر اقبال کے استاد شمس العلماء مولوی میر حسن مرحوم أي أستاذ العلامة السّير محمّد إقبال: المولوي مير حسن المرحوم، ص: ٦٢– ٧٦.

[3] نيازي، نذير (سيّد)، اقبال کے حضور، أي في حضرة إقبال، ص: ٩٤.

مدرّسًا. بـ«مدرسة الإرسالية الإسكاشيّة Scotch Mission School»، ولما كان هذا الشّيخ من أنصار التّعليم المعاصر ويرى من اللازم أن ينتشر بين المسلمين فأقنع الشّيخ نور محمّد أن يرسل ابنه إلى مدرسة الإرسالية الإسكاشية، وليس لدينا ما يحقّق لنا سنّ إقبال وعن أيّ صفّ قبل فيه حين أرسله أبوه إلى تلك المدرسة، ولكنّه كان طفلا ذكيًّا بارعًا للغاية ومن الممكن أن يكون قد قبل في الثّامنة أو التّاسعة من عمره في الصّفّ الثّاني أو الثّالث في المدرسة؛ ولم يكن إقبال يدرس على أساتذة المدرسة فحسب، وإنّما كان يدرس كذلك على الشّيخ سيد مير حسن في بيته أيضًا. وكان من دأب الشّيخ سيّد مير حسن أنّه كان يخرج بائعًا مشتريًا إلى السّوق، فيرافقه تلاميذه حتّى لا يقطع صلته بالتّدريس والتّعليم.[1]

وللشّيخ سيد مير حسن «١٨٤٤-١٩٢٩م» طابع قويّ على حياة إقبال الابتدائيّة للدّراسة والتّحصيل. وقد اهتمّ الشّيخ سيّد مير حسن بتثقيف إقبال وتعليمه فعلّمه العربيّة والفارسيّة والأرديّة وآدابها بالإضافة إلى العلوم الحكميّة والمعارف الصّوفيّة. وقد امتاز أسلوب الشّيخ في تثقيف التّلميذ بأنّه لم يعلّمه فحسب وإنّما جعله يتذوّق العلوم الإسلاميّة القديمة وأنشأ فيه طموحًا وعطشًا مستمرًّا لا يرويه خطوة إلا وهو يشعر في نفسه بالمزيد من العطش للعلوم والمعارف. وإنّ ما امتاز به إقبال من بساطة الطّبع والقناعة والاستغناء والظّرافة والتّذوّق الأدبيّ كلّ ذلك يرجع إلى الشّيخ سيّد مير حسن فكأنّ إقبالا لم يكن إلا صورة صادقة لأستاذه وشيخه، ولم يزل إقبال يحضر عند شيخه كلّما أحسّ بالحاجة إلى الاستفادة منه أو اعترضه شيء من المشاكل العلميّة كما أنّه كان يرسل ما يجده من الكتب الجديدة لمطالعة شيخه وكان إقبال يكثر ذكر شيخه ويقول دائمًا بأنّه يجد من الطّمأنينة والسّكينة في دخيلة نفسه كلّما حضر عند أستاذه وكان إقبال يكرم أستاذه للغاية حتّى إنّه لم يكن يجترئ على أن ينشد بيت شعر ممّا نظم بين يديه.[2]

---

[1] مجلة «نيرنك خيال»، عددها عن إقبال، ١٩٣٢م، ص: ٦٥، مقال آفتاب أحمد: علامہ سر اقبال کے استاد أي أستاذ العلامة السّير محمّد إقبال (شمس العلماء مولوي مير محمّد حسن المرحوم)، ص: ٦٥.

[2] فقير، وحيد الدّين (سيّد)، روزكار فقير، ج: ١، ص: ٥٧.

وكان إقبال قد حضر إلى ضريح «الخواجا نظام الدّين أولياء Khawaja Nizam al-Din Awliya»[1] وهو ذاهب إلى إنجلترا في سنة ١٩٠٥م فنظم منظومته «التجاے مسافر» أي «رجاء المسافر» ذكر فيها شيخه سيّد مير حسن قائلا:

١. ذلك المصباح الذي يمثّل أسرة علي المرتضى رضي الله عنه وسوف يظلّ منزله بيت الحرام بالنّسبة لي طول حياتي.

٢. ذلك الذي جعلني أزدهر وتزدهر معي آمالي، والذي أصبحت بحكم مروّته من المتذوّقين في العلوم والآداب المدركين لأسرارها.

٣. إنّني أدعو الله خالق الأرض والسّماء أن يرزقني بزيارته ويجعلني مسرورًا برؤيته.

وفي ١٩٢٣م أعلمت الحكومة البريطانيّة إقبالا بأنّها تريد أن تمنح له لقب «السير Sir» فردّ إقبال على الخطاب الرّسميّ بخطاب بعث به إلى حاكم إقليم بنجاب وأخبره بأنّه لن يرضى بهذا اللّقب إلا إذا اعترفت الحكومة بالخدمات العلميّة التي قام بها أستاذه الشّيخ سيّد مير حسن فسأله الحاكم قائلا: «هل للشّيخ مؤلفات؟» فردّ عليه إقبال قائلا: «أنا أحد مؤلّفات الشّيخ، ومن ثم منحت الحكومة لقب «شمس العلماء» للشّيخ سيّد مير حسن حين خلعت على إقبال لقب «السّير»، وكان إقبال قد استخرج تاريخ وفاة الشّيخ سيد مير حسن من قول الله سبحانه وتعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[2]

وقد عبّر إقبال عن عواطفه نحو شيخه سيّد مير حسن قائلا: «إنّ إقبالا قد استفاد واكتسب العليا من بيت ذلك الشّريف العظيم الذي ربّى الكثيرين في حجره فجعل منهم شموسًا تضيء بها الأجواء.»[3]

وقد نجح إقبال في امتحان الثّانوية سنة ١٨٩٣م ونال الدّرجة الأولى إلى جانب الحصول على الوسام والمنحة الماليّة وعمره ستّ عشرة سنة. وكانت نتيجة الثّانويّة قد ظهرت في ٤ مايو

---

١ خواجه نظام الدّين أولياء (٦٣٦- ٧٢٥هـ): سلطان المشائخ، المحبوب الإلهيّ، خواجه نظام الدّين الدّهلويّ. صوفيّ عظيم لسلسلة جشتيّة هنديّة في القرن السّابع الهجريّ/ القرن الثّالث عشر الميلاديّ. ويُعدّ من أولياء الله الكاملين. وقد حصل على هذه المنزلة بالعبادة الكثيرة والرّياضة الشّديدة. للمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ٢٢، ص: ٣٥٠- ٣٥٥.

٢ الأنبياء، ١٠٧/٢١.

٣ أنظر جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ١٣١.

١٨٩٣م. والتحق إقبال بكلّيّة الإرساليّة الإسكاتشيّة في ٥ مايو ١٨٩٣م حين بدأت الفصول الدّراسيّة للمتوسّطة الثّانوية في مدرسة الإرساليّة الإسكاتشيّة والتي سمّيت فيما بعد بكلّيّة الإرساليّة الإسكاتشيّة. فاستمرّ إقبال يدرس بها بعد الثّانويّة في مرحلة المتوسّطة الثّانويّة.[١]

وقد نجح إقبال في امتحان المتوسّطة الثّانويّة في الدّرجة الأولى من كلّيّة الإرساليّة الإسكاتشيّة في ١٨٩٥م. ثم خرج متوجّهًا إلى لاهور للمزيد من التّعليم وذلك لأنّ فصول التّخرّج لم تكن قد بدأت في كلّيّة الإرساليّة الإسكاتشيّة، ولم تكن عرفت بـ«كلّيّة مر Marry College» كما عرفت بهذا الاسم فيما بعد. وكذلك كان لا بدّ لإقبال أن يترك الجوّ الضّيّق لمدينة سيالكوت وينتقل إلى جوّ لاهور الواسع ليتقدّم إقبال في مواهبه الفكريّة والعلميّة.[٢]

رحلته إلى لاهور

وصل إقبال إلى لاهور في سبتمبر ١٨٩٥م ونزل عند صديقه «جلاب دين Ghulab Din». ثم التحق إقبال بفصول البكالوريوس للكلّيّة الحكوميّة بلاهور ثم تحوّل إلى دار إقامتها للطلاب في غرفة رقم واحد بعد أن كان قد قضى بضعة أيّام في بيت صديقه «جلاب دين». واستمرّ إقبال نازلا في هذه الغرفة طوال إقامته التي امتدّت إلى أربعة أعوام بمدينة لاهور.[٣]

وأمّا المواد الدّراسيّة التي كان قد اختارها إقبال في درجة التّخرّج فهي الفلسفة واللّغة العربيّة إلى جانب اللّغة الإنجليزيّة ورغم أنّ إقبالا كان طالبًا في الكلّيّة الحكوميّة إلا أنّه كان يحضر في الفصول الدّراسيّة لدرجة البكالوريس للكلّيّة الشّرقيّة، وكانت الكلّيّة الشّرقيّة في ذلك الوقت تحتلّ جناحًا من أجنحة مبنى الكلّيّة الحكوميّة في ذلك الوقت على ما ذكره الدّكتور غلام حسين ذوالفقار (Dr Ghulam Husain Zulfiqar)، فكان أساتذة الكلّيّتين يتعاونون فيما بينهم في تدريس بعض المواد الدّراسيّة. فكان إقبال يحضر في الفصول الدّراسيّة للّغة الإنجليزيّة والفلسفة كطالب للكلّيّة الحكوميّة أمّا اللّغة العربيّة وأدابها فكان يدرسها إقبال كطالب للكلّيّة الشّرقيّة، وكان من بين الأساتذة القائمين بعمل التّدريس في الكلّيّة الحكوميّة والكلّيّة الشّرقيّة الشّيخ فيض الحسن

---

١ المرجع نفسه، ج:١، ص: ١٤٢.

٢ أنظر المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٤٧.

٣ أنظر سالك، عبد المجيد، ذكر إقبال، لاهور: بزم إقبال، ط: الأولى، ١٩٨٣م، ص: ١٧.

السّهارنفوريّ (Shaykh Fayd al-Hasan Saharanpuri)، والشّيخ محمّد حسين آزاد (Shaykh Muhammad Husayn Azad) والشّيخ محمّد دين (Shaykh Muhammad Din).[1]

وقد نجح إقبال في امتحان التّخرّج في سنة ١٨٩٧م بدرجة الامتياز باللّغة العربيّة والإنجليزيّة ونال بعض الأوسمة. وقد جاء في تقويم جامعة بنجاب لسنة ١٩٠٦م بأنّ إقبالا قد نجح في امتحان التّخرّج في الدّرجة الثّانيّة.[2]

وكان إقبال يميل بطبيعته إلى الفلسفة ومن ثمّ التحق بماجستير الفلسفة وكان في ذلك الوقت الأستاذ «بيل» Bell يدرّس العلوم الفلسفيّة في درجة التّخرّج الذي كان قد عُيّن مفتّشًا للمدارس فترك وظيفته بالكلّيّة الحكوميّة في ١٨٩٦م فحلّ محلّه الأستاذ «دلنجر» Dallinger بالإضافة إلى عمله أستاذًا للتّاريخ ثمّ جاء الأستاذ «أوشر» Ussher أستاذًا للفلسفة بالكلّيّة الحكوميّة وهو الذي استقال في ١٨٩٨م فحلّ محلّه الأستاذ «آرنولد» Arnold.[3]

ويحدّثنا «جيرت» Garrett بأنّ الأستاذ «آرنولد»[4] تولّى منصب أستاذ الفلسفة في ١١ فبراير ١٨٩٨م.[5]

---

١ أنظر نوشاهي، جوهر (المرتّب)، مطالعة إقبال (المقالات المختارة من مجلة إقبال)، مقال الدّكتور غلام حسين ذوالفقار تحت عنوان: إقبال في الكلّيّة الشّرقيّة، لاهور: بزم إقبال، ط: الأولى، ١٩٧١م، ص: ٤٧- ٤٩.

٢ جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ١٥٢.

٣ أنظر جيرت، ايج. ايل. او وعبد الحميد، تاريخ الكلّيّة الحكوميّة لاهور ١٨٦٤م- ١٩٦٤م (باللّغة الإنجليزيّة)، لاهور: ربن برنتك بريس، ١٩٦٤م، ص: ٩٠، ٩١.

٤ آرنولد، السّير توماس (١٨٦٤- ١٩٣٠م) Thomas Sir Arnold: تعلّم في كمبريدج، وقضى عدّة سنوات في الهند أستاذًا في جامعة عليكره (١٨٨٨- ١٨٩٨م) وأستاذًا للفلسفة في لاهور (١٨٩٨- ١٩٠٤م) ومساعدًا لأمين مكتبة ديوان الهند (١٩٠٤- ١٩٠٩م) وهو أوّل من جلس على كرسيّ الأستاذيّة في قسم الدّراسات العربيّة في مدرسة اللّغات الشّرقيّة بلندن (١٩٠٤م) ثم اختير عميدًا لها (١٩٢١- ١٩٣٠م) وقد زار مصر في أوائل سنة ١٩٣٠م، وحاضر في الجامعة المصريّة عن التّاريخ الإسلاميّ، وكان مُعجبًا بالإسلام متضلّعًا من علومه، منصفًا له في أبحاثه عنه، فلم تعد عليه هفوة واحدة على ما كتبه عنه في دائرة المعارف الإسلاميّة، وحقّق من المصنّفات فيه، وهو مقترح وضع مصنّف في تراثه ومارس أسسه، فعدّ مرجعًا في الدّراسات الإسلاميّة. أنظر مراد، يحيى (الدّكتور)، معجم أسماء المستشرقين، ص: ٩٤.

٥ جيرت، ايج. ايل. او وعبد الحميد، تاريخ الكلّيّة الحكوميّة لاهور ١٨٦٤م- ١٩٦٤م (باللّغة الإنجليزيّة)، ص: ١١٠.

فكان الأستاذ آرنولد يكثر من ذكر إقبال ويثني عليه بين أصدقائه ويقول لهم بأنّ التّلاميذ من أمثاله يجعلون من الأستاذ باحثًا ومن الباحث أكبر الباحثين.[1]

ودخل إقبال امتحان الماجستير في الفلسفة سنة ١٨٩٩م وينصّ تقويم جامعة بنجاب لسنة ١٩٠٦م على أنّ إقبالا كان قد فاز في الدّرجة الثّالثة من هذا الامتحان إلا أنّه كان وحيدًا في هذا الامتحان للجامعة كلّها ممّا جعله يتفوّق ويستحقّ الوسام الذّهبيّ الخاصّ بهذا الامتحان.[2]

وكان إقبال قد أخذ يحضر في الفصول الدّراسية لمدرسة الحقوق في ١٨٩٨م إلى جانب الفصول الدّراسيّة من ماجستير الفلسفة، إلا أنّ إقبالا رسب في مادّة أصول الفقه للامتحان الأوّل من الحقوق الذي عُقد في ديسمبر ١٨٩٨م، وفي ديسمبر ١٩٠٠م تقدّم إقبال بطلب استأذن فيه دخول الامتحان كطالب منتسب إلا أنّ طلبه رفض.[3]

وهذا ما جعل إقبال يرغب عن امتحان الحقوق لهذه الجامعة وتحقّقت أمنيّته هذه في لندن.

وكان الأستاذ آرنولد قد سافر إلى إنجلترا بعد أن استقال عن الوظيفة في ١٩٠٤م فنظم إقبال منظومته توديعيّة بهذه المناسبة وعنوانها «آهة الفراق في ذكرى آرنلد» ذكر فيها رغبته في العلم والتي كانت نتيجة لما أنفقه من الوقت مع أستاذه الفاضل الموهوب ومن بين أبياتها ما معناه[4]:

١. أين أنت أيّها الكليم الصّاعد إلى ذروة السّيناء للعلوم فإنّ شخصك قد كان سببًا للنّشاط العلميّ بين تلاميذه.

٢. أنّى لنا ذلك التّشوّق للسّفر في طريق العلوم الواسعة البعيدة، أنّنا كنّا راغبين في العلم بوجودك أنت ونور أن نتقدّم فيه مهما كلّفنا ذلك.

إنّ التّذوّق العلميّ الذي كان قد أثاره الأستاذ آرنولد في نفس إقبال والذي كان قد أصبح عطشًا خالدًا لا يرتوي والحبّ الذي كان قد عقد بين قلبيهما كان سبب سفر إقبال إلى إنجلترا

---

[1] سالك، عبد المجيد، ذكر إقبال، ص: ١٧.

[2] جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ١٥٣ نقلا عن تقويم جامعة بنجاب لسنة ١٩٠٦م، ص: ٣٣٠.

[3] دار، بشير أحمد، رسائل إقبال ومقالاته (بالإنجليزيّة)، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثّانية، ١٩٨١م، ص: ٣٦.

[4] أنظر للنّص الأصليّ، كليات إقبال (الأرديّة)، ص: ١٠٥.

ففي تلك المنظومة نفسها يذكر إقبال ما عزم عليه من سفره إلى إنجلترا ومن ذلك بيت ما معناه[1]:
إنّ الجهد الجبّار سوف يحلّ عقد القدر يومًا فاستطيع أن أكسر القيود التي تمنعني من مغادرة بنجاب.

في أوروبا

إنّ تحديد التّوريخ للنّشاطات التّعليميّة التي اتّبعها إقبال في أوروبا أمر صعب إلى حدّ بعيد، أمّا مدّة إقامته فهي ثلاث سنوات تقريبًا.

وكان إقبال قد وصل إلى «كيمبردج Cambridge» في ٢٥ من سبتمبر ١٩٠٥م، ولعلّ قبول إقبال بكلّيّة التّثليث بجامعة كيمبردج كان قد تمّ بجهود أستاذه السّير آرنولد. ولم يكن من اللازم أن ينزل في دار الإقامة بمبنى الكلّيّة لأنّه كان من الطّلّاب الباحثين أو الطّلّاب بعد التّخرّج، ومن ثمّ نزل إقبال خلال إقامته في كيمبردج بعدّة أيّام في ١٠ زقاق «كيسل Kaysal»، ثمّ تحوّل إلى ٩٠ شارع «هنتيج دن Highton». أمّا السّنة الأكاديميّة في الكيمبردج فهي تبدأ من أوّل أكتوبر كلّ عام، ومن ثمّ بدأت سنة إقبال الدّراسيّة في هذا الفصل الدّراسيّ.[2]

ويبدو أنّ إقبالا كان قد سجّل موضوعه للدّكتوراه بجامعة «ميونيخ» Munich عقب نزوله بمدينة «كيمبردج» فهذا إقبال نفسه يحدّثنا عن ذلك قائلا[3]: «قدّمتُ أطروحتي بجامعة ميونيخ وكانت سلطاتها قد أصدرت الأمر باستثنائي من شرط الإقامة بالجامعة كما أنّها سمحت لي بأن أقدّم أطروحتي باللّغة الإنجليزيّة وتصرّ الجامعات الألمانيّة على حضور الطّالب في المحاضرات لثلاث سنوات أو ستّ سنوات أو ستّ ونصف عامّة، وتحدّد مدّة الحضور حسب كفاءة الطّالب كما أنّها تصرّ على تقديم الرّسالة باللّغة الألمانيّة إلا أنّني أخذت الاستثناء من ذلك على توصية من أساتذتي بجامعة «كيمبردج». أمّا الامتحان الشّفويّ للدّكتوراه فكان قد تمّ باللّغة الألمانيّة التي كنت قد تعلّمت القليل منها خلال إقامتي هناك.[4]

كذلك فإنّ امتحانات المحاماة لا تتمّ إلا بالقبول في خان من الخانات لتحقيق حضور الفصول الدّراسية. أمّا الإقامة الدّائمة في «لندن» London أو الحضور في محاضرات القانون فلم

---

[1] أنظر للنّص الأصليّ، كليات إقبال (الأرديّة)، ص: ١٠٥.

[2] أنظر جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٢٠٧.

[3] كتب إقبال هذه الرّسالة باللّغة الإنجليزيّة في ١٧ أغسطس ١٩٢٢م إلى «سردار ام بي أحمد».

[4] عطاء الله (شيخ)، إقبال نامه، ج: ٢، ص: ٥٣٢.

يكن من اللازم كذلك. وتنصّ القواعد على أنّ الفصول الدّراسيّة يتحقّق عندها المطلوب بالنّزول في خان من الخانات والحضور في مآدبها العشائيّة المحدّدة. ومن الممكن أن يدخل الطّالب في امتحان المواد الستّ من القسم الأوّل على الانفراد، ولكن المواد الستّ من القسم الثّاني لا بدّ من امتحانها مرّة واحدة. وكانت هذه الامتحانات تعقد في خانات القضاء ثلاث أو أربع مرّات في السّنة. وكان إقبال قبل بخان لنكن (Lincoln) في ٦ من نوفمبر ١٩٠٥م وسافر من كيمبردج إلى لندن ليكمل الفصول الدّراسيّة، ويخبرنا السّير عبد القادر (Sir Abd al-Qadir) بأنّ إقبالا كان إذا جاء إلى لندن لمحاضرات المحاماة أو المآدب العشائيّة كنّا نذهب سويًّا للمشاركة فيها.[١]

على كلّ فليس من الممكن أن نجزم القول بأنّ إقبالا كان قد دخل امتحان المواد السّتّة من القسم الأوّل متفرقة أو مرّة واحدة، أو متى كان قد دخل الامتحانات هذه، ولا نعرف عن ذلك إلا أنّه كان قد حصل على درجة الحقوق في أوّل يوليو ١٩٠٨م، ويمكن التّقدير بأنّ إقبالا كان قد أكمل امتحانات القسم الأوّل من المحاماة وهو نازل بمدينة كيمبردج. أمّا الاستعداد والإكمال لامتحان القسم الثّاني فقد تمّ ذلك خلال إقامته بمدينة لندن.[٢]

ويقال: إنّ إقبالا كان قد حصل على شهادة التّخرّج من كيمبردج إلا أنّ الحصول على هذه الشّهادة لم يكن حسب التّقاليد المتداولة، لأنّ امتحان التّخرّج في كيمبردج والذي يسمّى «ترائي بوس Trypus» يدخله الطّالب بعد الثّانويّة، ويدرس ثلاث سنوات. وهذا الامتحان يدخله غير المتخرّجين فإذا قضى الطّالب بعد التّخرّج مدّة محدّدة بالجامعة يحصل على شهادة الماجستير الفخريّة. أمّا إقبال فكان قد التحق بكلّيّة التّثليث كطالب باحث، فلا مجال لدخوله امتحان «ترائي بوس» من هناك، إلا أنّه من الممكن أن يكون قد حضر في المحاضرات التي كان يلقيها الأستاذ «ميك تيجريت Mayk Tigrit» و«وائت هيد White Head» و«وارد Ward» و«براؤن Brown» و«نكلسون Nicholson» وذلك بإذن خاصّ في كيمبردج وكان أستاذ آرنولد أستاذ العربيّة بجامعة لندن في ذلك الوقت، وكان نازلا بمدينة «ويمبل دن Wimbledon» على مسافة قريبة من لندن وفي رأي الدكتور جاويد إقبال: أنّ هؤلاء هم أساتذة إقبال بما فيهم الأستاذ آرنولد الذين كانوا قد بعثوا التّوصيات إلى جامعة ميونيخ باستثناء إقبال من بعض الشّروط.[٣]

---

[١] شاهد، محمّد حنيف (المرتّب)، نذر إقبال، لاهور: أظهر سنز برنترز، ط: الثّانية، ٢٠٠٠م، ص: ١٢.

[٢] أنظر جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٢٠٩.

[٣] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٠٩.

أمّا بالنّسبة إلى تكميل إقبال الدّكتوراه فيرى الدّكتور جاويد إقبال أنّ إقبالا كان قد أعدّ أطروحته في شهر يونيو ١٩٠٧م أي في خلال سنتين إلا ربعًا تقريبًا ثم بعث بها إلى جامعة ميونيخ... وأمّا تحديد التّاريخ لامتحان إقبال الشّفويّ عن أطروحته بجامعة ميونيخ فلا نستطيع أن نجزم القول في ذلك؛ فقد كان الأستاذ «ف هومل F Hemul» من بين لجنة الممتحنين وقد منحت له شهادة الدّكتوراه من جامعة ميونيخ في ٤ نوفمبر ١٩٠٧م، وعليه فإنّ الامتحان يجب أن يكون قد سبقه وقد يمكن أن يكون ذلك في نهاية شهر سبتمبر أو في شهر أكتوبر. وقد نشرت أطروحة إقبال للدّكتوراه باللّغة الإنجليزيّة وعنوانها: «تطور فلسفة ما وراء الطّبيعة في إيران» في ١٩٠٨م، في لندن. وكتب الإهداء باسم الأستاذ آرنولد وعاد إقبال إلى لندن في نوفمبر ١٩٠٧م، وأخذ يستعدّ لامتحان المحاماة النّهائيّ وأقام في لندن حتّى شهر يوليو ١٩٠٨م، ومن الممكن أن يكون إقبال قد دخل الامتحان النّهائيّ للمحاماة في مايو ١٩٠٨م، وظهرت النّتيجة في أوّل يوليو ثم عاد إقبال إلى وطنه.[١]

ووصل إلى «دلهي»[٢] في ٢٥ من يوليو ١٩٠٨م عن طريق «بومباي Bombay/Mumbai»[٣] ثم وصل إلى «لاهور Lahore»[٤] بالقطار عند الظّهيرة في ٢٧ من يوليو ١٩٠٨م حيث استقبله أصدقاؤه استقبالا حارًّا.[٥]

في مجال المهنة واكتساب الرّزق

كان إقبال قد عُيّن أستاذًا في وظيفة «مدرّس ميكلود العربيّ Macleod Arabic Reader» بالكلّيّة الشّرقيّة براتب شهريّ قدره ثلاث وسبعون روبية تقريبًا في ١٣ من مايو ١٨٩٩م بعد أن انتهى من امتحان الماجستير. وقد استمرّ إقبال يعمل في وظيفة «مدرّس ميكلود العربيّ» أربع سنوات تقريبًا أي إلى مايو من ١٩٠٣م، وفي أثناء ذلك أخذ إجازة ستّة أشهر بدون

---

١ أنظر المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢١٥، ٢٢١و ٢٢٢.

٢ مدينة من مدن الهند التّاريخيّة الشّهيرة، وعاصمة الهند حاليًا.

٣ مدينة ساحلية من مدن الهند الشّهيرة.

٤ مدينة تاريخيّة وشهيرة من مدن باكستان، وعاصمة إقليم البنجاب حاليًا.

٥ أنظر جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٢٤٢، ٢٤٣.

راتب في أوّل يناير ١٩٠١م فعمل أستاذًا مساعدًا للّغة الإنجليزيّة بالكلّيّة الحكوميّة في سنة ١٩٠٢م.[١]

وفي الكلّيّة الشّرقيّة كان إقبال يدرّس التّاريخ والاقتصاد والفلسفة للفصول المتوسّطة الثّانويّة وفصل التّخرّج للعلوم الشّرقيّة، وكان إقبال يدرّس ثماني عشرة حصّة في كلّ أسبوع وكانت الحصّة الواحدة عبارة عن خمسين دقيقة، فكانت له ستّ حصص لفصول التّخرّج في العلوم الشّرقيّة وكان يدرّسها التّاريخ والاقتصاد وكانت له اثنتا عشرة حصّة لسنتين في الثّانويّة المتوسّطة وكان يدرّسها الفلسفة.[٢]

وكان إقبال يدرّس في الكلّيّتين- أي الكلّيّة الشّرقيّة والكلّيّة الحكوميّة- في وقت واحد، وكان قد عُيّن أستاذًا مساعدًا مؤقّتًا للّغة الإنجليزيّة بالكلّيّة الحكوميّة في مكان الأستاذ «لاله جيا رام Lala Jiya Ram» في ٤ من يناير ١٩٠١م.[٣]

وكانت صلة الارتباط بين إقبال وجمعيّة حماية الإسلام قد بدأت منذ ١٨٩٩م، وكان السّير عبد القادر يدرّس الإنجليزيّة بالكلّيّة الإسلاميّة في ذلك الوقت، وكان لا بدّ له من أنّ يأخذ إجازة من عمله فحلّ محلّه إقبال بالكلّيّة الإسلاميّة حيث كان يدرّس اللّغة الإنجليزيّة وآدابها.[٤]

ثم عُيّن في الوظيفة بالكلّيّة الحكوميّة وتسلّم عمله في ١٦ من اكتوبر ١٩٠٢م واستمرّ يعمل كذلك إلى ٣١ من مارس ١٩٠٣م. وكان راتبه الشّهريّ مائتي روبية، وحين انتهت مدّة توظيفه بالكلّيّة الشّرقيّة باعتباره مدرّسًا ميكلود العربي عُيّن أستاذًا مساعدًا للإنجليزيّة في الكلّيّة الحكوميّة مرّة أخرى فتسلّم بها عمله في ٣ من يونيو ١٩٠٣م، وكانت مدّة توظيفه إلى ٣٠ من سبتمبر ١٩٠٣م.[٥]

---

[١] أنظر جيرت، ايج. ايل. او وعبد الحميد، تاريخ الكلّيّة الحكوميّة لاهور ١٨٦٤م- ١٩٦٤م (باللّغة الإنجليزيّة) ص: ١١٢.

[٢] أنظر جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ١٦٨.

[٣] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٧٣ نقلا عن بنجاب جازيت ٢٤ فبراير ١٩٠١ م، القسم الأوّل، ص: ٥٠.

[٤] مجلة «حماية إسلام»، عددها عن شجاع الدّين، ٣ مايو ١٩٥٦م، ص: ١٠، مقال العلامة إقبال في اجتماعات الجمعية لخليفة شجاع الدّين.

[٥] جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ١٧٣ نقلا عن بنجاب جازيت ٩ يوليو ١٩٠٣، القسم الأوّل، ص: ٦٢٦.

إلا أنّ هذه المدّة مدّت لستّة أشهر أخر – أي إلى ٣١ من مارس ١٩٠٤.[1]

وحين انتهت هذه المدّة أضيف تمديد آخر لستّة أشهر أخرى وأخذ يدرّس الفلسفة، وكان راتبه الشّهريّ مائتين وخمسين روبية، ولم يزل يحتلّ هذه الوظيفة حتّى حان سفره إلى أوروبا للدّراسات العليا فأخذ إجازة ثلاث سنوات بدون راتب منذ أوّل أكتوبر ١٩٠٥م.[2]

إنّ الأعمال التي اشتغل بها إقبال في مجال البحث والتّدريس كانت متنوّعة من ناحية الموضوعات فكان يدرّس التّاريخ والاقتصاد والفلسفة والإنجليزيّة، كما ألّف في مجال الفلسفة والتّاريخ والاقتصاد.

إنّ من أهمّ المشاكل التي واجهها إقبال بعد عودته من أوروبا هي مشكلة اكتساب الرّزق ولقمة العيش، وكان قد أكمل دراساته على المساعدة الماليّة التي قدّمها له شقيقه الأكبر عطا محمّد، الذي لم يكن قد بقي من مدّة خدماته في الجيش وتقاعده منها إلا بضع سنوات. وبالإضافة إلى ذلك كان ذا أولاد وسندًا وحيدًا لأبويه في شيخوختهما. ولذا كان إقبال في مسيس الحاجة أن يساعد أخاه وأبويه باختيار مهنة ما. فاختار المحاماة ليكتسب بها رزقه ويعول به أهله إلا أنّ التّوطيد والتّمكّن في هذه المهنة يحتاج إلى وقت وجهد، وكان في حاجة إلى المزيد من المساعدة الماليّة من شقيقه الأكبر الذي قدّم له ذلك بكلّ سرور ورضى.

وفي ٣٠ أكتوبر ١٩٠٨م تمّ تسجيل إقبال كمحام في القضاء العالي وسمحت له السّلطات بأن يشتغل بمهنة المحاماة في القضاء العالي لأقليم بنجاب.[3]

وهكذا دخل إقبال في غرفة لاهور للمحاماة والتي كانت قد اشتهرت لوجود كبار المحامين بها من أمثال «ميان شاه دين Main Shah Din» و«السّير فضل حسين Sir Fadl Husayn» و«السّير محمّد شفيع Sir Muhammad Shafi» و«السّير شهاب الدّين Sir Shihab al-Din» و«السّير شادي لال Sir Shadi Lal» و«لاله لاجبت رائي Lala Lajpat Rai» و«الباندیت شيفا نارائن شميم Pandit Shiv Narain Shamim» و«بير تاج الدّين Pir Taj al-Din» و«غلام

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٧٤ نقلا عن بنجاب جازيت ١٠ ديسمبر ١٩٠٣، القسم الأوّل، ص: ١٣٤٧.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٧٤ نقلا عن بنجاب جازيت ٨ يونيو ١٩٠٥، القسم الأوّل، ص: ٣٧٢، وبنجاب جازيت ١٦ أغسطس ١٩٠٦م، القسم الأوّل، ص: ٧٢٩.

[3] دار، بشير أحمد، رسائل إقبال ومقالاته (بالإنجليزيّة)، ص: ٤٢.

رسول المحامي «Ghulam Rasul Barrister» و«الميرزا جلال الدّين Mirza Jalal al-Din» وغيرهم. وكان إقبال يبذل جهدًا كبيرًا في الاستعداد ليرافع عن القضايا في قضاء بنجاب العالي حتّى أنّه لم يزل بعيدًا عن مجال الشّعر والاشتغال به لمدّة مديدة.[١]

ولم يمض شهر أو شهران على دخول إقبال في مهنة المحاماة حتّى عرضت عليه وظيفة الأستاذيّة للفلسفة بالكلّيّة المحمّدية الإنجليزيّة الشّرقيّة بمدينة عليكره إلا أنّ إقبالا لم يقبل تلك الوظيفة، كما أنّه قد رفض أستاذيّة التّاريخ بالكلّيّة الحكوميّة بلاهور في إبريل ١٩٠٩م.[٢]

وكان إقبال متردّدا في اختيار التّدريس كمهنة مستقلّة لأنّ هذه المهنة لم تكن تعتبر من موارد الرّزق الكبيرة، وكان يرى أنّ مهنة المحاماة تضمن إمكانيّات الدّخل المتوفّر في المستقبل.

وفي أوّل أكتوبر ١٩٠٨ م أخذ الأستاذ «بريت Brett» رئيس قسم الفلسفة بالكلّيّة الحكوميّة بلاهور إجازة سنة، فحلّ محلّه كأستاذ للفلسفة مؤقّتًا الأستاذ «أستن وائت جيمس Austin White James» إلا أنّ الأستاذ «جيمس» توفّي فجأة في أوّل مايو ١٩٠٩م ولم يكن من الممكن أن يحلّ محلّه أستاذ إنجليزيّ آخر على الفور. ومن ثمّ تقدّمت حكومة بنجاب بطلب من عميد الكلّيّة إلى إقبال أن يوافق على تعيينه أستاذًا للفلسفة بالكلّيّة مؤقّتًا، وكان الفصل صيفًا، وكانت الكلّيّة على استعداد أن تخصّص الحصص المبكّرة لإقبال من السّادسة إلى التّاسعة صباحًا حتّى لا تقف الأعمال التّدريسيّة في سبيل أشغال المحاماة التي كان إقبال يهتمّ بها كثيرًا. ولكن التّعارض بين حصص الكلّيّة وأشغال المحكمة كان محتومًا بعد الإجازة الصّيفيّة ممّا جعل إقبالا و«كادلي Godley» وكيل التّعليم لحكومة بنجاب يرفعان الطّلب إلى رئيس القضاء العالي وقضاته الآخرين أن يحدّدوا الأوقات للقضايا الخاصّة بمرافعة إقبال بعد أن تنتهي الحصص التّدريسيّة بالكلّيّة، وكانت مهنة إقبال من المراحل الابتدائيّة في ذلك الوقت فلم يكن الدّخل منها إلا بالاسم، ممّا جعل القضاة يسمحون له بذلك.[٣]

---

١ جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ٢، ص: ٨.

٢ عطية بيكم، إقبال (بالإنجليزيّة)، لاهور: آئينه أدب، ط: الثّالثة، ١٩٧٧م، ص: ٣٦.

٣ أنظر دار، بشير أحمد، رسائل إقبال ومقالاته (بالإنجليزيّة)، ص: ٤٣- ٤٨.

ومن ثمّ أخذ إقبال يدرّس الفلسفة بالكلّيّة الحكوميّة مؤقّتًا من ١٠ مايو ١٩٠٩م وتمّ تحديد راتبه الشّهريّ الأساسيّ بخمسمائة روبية في ١٢ أكتوبر ١٩٠٩م.[١]

فكان يخرج من بيته في الصّباح مبكّرًا خلال أشهر الصّيف ويذهب إلى الكلّيّة مباشرة ويلقي المحاضرات لثلاث ساعات، ثم يصل إلى المحكمة حيث كان يرافع عن القضايا الخاصّة به حتّى السّاعة الرّابعة مساءًا وكلّما وجد فرصة الفراغ في أثناء ذلك جلس في غرفة المحامين وأخذ يتجاذب ألوان الحديث مع أصدقائه، وأمّا في فصل الشّتاء فكان يذهب إلى الكلّيّة في التّاسعة صباحًا ويتّجه إلى المحكمة بعد أن ينتهي في الحصص الدّراسيّة، وكان تلاميذه بالكلّيّة يحبّونه كثيرًا ويرغبون في محاضراته التي كان يلقيها بأسلوب ورثه من أستاذه الشّيخ سيّد مير حسن.[٢]

اشتغل إقبال بمهنة التّدريس والمحاماة لسنة أو أكثر، وكان له أن يكافح ويسعى وينفق جلّ وقته في هاتين المهنتين، فكان يقضي يومه كلّه إمّا مدرّسًا أو مدافعًا عن القضايا في المحكمة كما أنّه كان يجلس في مكتبه مساء ليقابل زبائنه. ثم يشتغل بالاستعداد للقضايا الجديدة للغد إلى آخر اللّيل، وكان تلاميذه يحضرون عنده في بيته ليستفيدوا منه أكثر الأحيان.

كان إقبال يشتغل بمهنتي التّدريس والمحاماة في الوقت نفسه ولم يكن يجد وقتًا يخصّصه لنظم الشّعر وقرضه. وفي ١٩١٠م قدّمت له الحكومة وظيفة أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بالكلّيّة الحكوميّة بـ «لاهور»، ولم يكن له من الممكن أن يقبل ذلك إلا إذا ترك مهنة المحاماة وودّعها توديعًا نهائيًا، فاستشار أصدقاءه في الموضوع فهذا «الميرزا جلال الدّين» يحدّثنا عن ذلك قائلا: «وكنّا جميعًا قد اتّفق رأينا على أن الوظيفة الحكوميّة قد تقف في سبيل القوّة العمليّة الحرّة البنّاءة، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ إمكانيات التّقدّم والتّرقية في مصلحة التّعليم محدودة جدًّا، فإذا كان لا بدّ من وظيفة حكوميّة، فلم تستمرّ في المحاماة وتركّز عليها وحدها؟ وذلك لأنّ من بين درجات التّرقية والتّقدّم في تلك المهنة هي وظيفة القضاء أيضًا. ومن ثمّ قطع إقبال صلاته بالكلّيّة واكتفى بمهنة المحاماة.»[٣]

---

١ جاويد إقبال، النّهر الخالد، ج: ٢، ص: ١٠ نقلا عن بنجاب جازيت ٥ نوفمبر ١٩١٩م، القسم الأوّل، ص: ٨٠٩.

٢ أنظر مجلة «راوي» عددها عن إقبال، أبريل ١٩٧٤م، ص: ١٨.

٣ صديقيّ، أبو اللّيث، ملفوظات إقبال، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الأولى، ١٩٧٧م، ص: ٨٥، ٨٦.

وقد استقال إقبال من وظيفته بالكلّيّة الحكوميّة بلاهور في ٢١ ديسمبر ١٩١٠م. وكان بدأ يفكّر في الاستقالة من تلك الوظيفة منذ أمد بعيد. فهذا إقبال نفسه يحدّثنا عن ذلك في رسالته المؤرّخة في ١٧ يوليو ١٩٠٩م. والتي بعث بها إلى السيّدة «عطية فيضي Atiyya Faydi»[١] حيث يقول: «إنّ الظّروف قد أكرهتني أن أفكّر في القضايا المختلفة من وجهة النّظر الاقتصاديّة، ووجهة النّظر هذه هي التي كنت أكرهها وأبغضها من أعماق قلبي قبل بضع سنوات، وقد قرّرت الآن بأنّني سوف أستمرّ في مهنتي المحاماة متوكّلا على الله سبحانه وتعالى.»[٢]

وبمناسبة استقالته من وظيفة الكلية أقيم حفل توديع من قبل الكلية وألقى إقبال آخر محاضراته بهذه المناسبة أمام تلاميذه وكان موضوعها «شعر رابرت براؤننك Robert Browning».[٣]

ولم يزل إقبال على صلة بالكلّيّة الحكوميّة حتّى بعد استقالته من وظيفته فكثيرًا ما كان الطّلاب يدعونه إلى الكلية ليترأس مهرجانات الشّعر ومجالسه أو يقوم بمنصب القاضي في تلك السّنة.[٤]

على كلّ حال فبعد الاستقالة من الوظيفة أقبل إقبال كلّيًا على مهنة المحاماة وممارستها، وكان يخرج من لاهور في بعض الأحيان من أجل بعض مشاغله.

إقبال والسّياسة

قد اتّضحت آراء إقبال وأفكاره اتّضاحًا جليًا في اجتماع الرّابطة الإسلاميّة الهنديّة بمدينة «إله آباد Allahabad»[٥] في ديسمبر ١٩٣٠م حيث قدّم إقبال فكرة إنشاء دولة إسلاميّة في الهند في كلمته الرّئاسيّة المعروفة فقال: «وأحبّ أن أرى دولة موحّدة مكوّنة من بنجاب وأقاليم الحدود الشّمالية الغربيّة والسّند وبلوحستان حكومة ذاتيّة محلّية داخل الإمبراطوريّة البريطانيّة أو خارج

---

١ عطية فيضي: مؤسّسة أكاديمية إسلام. وقد ذهبت إلى الإنجلترا في سنة ١٩٠٧م للحصول على الدّراسات العليا في مادّة الفلسفة. وهناك قابلت إقبالا أوّل مرّة. وبعد ذلك استمرّت علاقته مع إقبال إلى آخر حياته. واستمرّت كذلك المراسلة بينهما لمدّة طويلة بعد عودة إقبال من الإنجلترا إلى وطنه.

٢ عطاء الله (شيخ)، إقبالنامه (مجموعة مكاتيب إقبال)، ج: ٢، ص: ٤٣٥ .

٣ جاويد إقبال، النهر الخالد، ج: ٢، ص: ٢٢ نقلا عن بنجاب جازيت، ٢٠يناير ١٩١١م، القسم الأوّل، ص: ٢٢.

٤ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٢ نقلا عن مجلة «جام نو» عددها عن «أسلم» إبريل ومايو ١٩٧١م، ص: ٨٦.

٥ مدينة مهمّة لدأوترپرديش (الهند)».

الإمبراطوريّة البريطانيّة. إنّ تكوين دولة إسلاميّة مدعمة في الشّمال الغربيّ يبدو لي مصير المسلمين النّهائيّ والأخير وعلى الأقلّ في الهند الشّماليّة الغربيّة.»[1]

وهكذا تمّ بذر البذور فأخذت الفكرة تتطوّر وتتقدّم وتتّخذ جذورًا وأصولا وسرعان ما اتّخذت هذه الفكرة شكلا من دولة إسلاميّة أو أكثر في مناطق الأغلبيّة الإسلاميّة في الشّرق والغرب كما يتّضح ممّا يلي من السّطور التي كتبها إقبال في رسالته إلى القائد الأعظم في الواحد والعشرين من يونيو سنة ١٩٣٧م وذلك قبل عشرة شهور من وفاته: «إنّ فيدرالية مستقلّة من الأقاليم الإسلاميّة والتي يتمّ تكوينها على أساس الخطوط التي اقترحتها في أعلاه هو الطّريق الوحيد الذي يمكن أن يتحقّق به وجود الهند الآمنه الهادئة، ونستطيع أن ننقذ المسلمين من تغلّب غير المسلمين وهيمنتهم فلماذا لا نعتبر مسلمي الهند الشّمالية الشّرقيّة والبنغال كأمم تستحقّ أن تقرّر مصيرها كما يحقّ للشّعوب الأخرى داخل الهند وفي خارج الهند أيضًا أن تقرّر مصيرها.»[2]

ويوجد عدد من نقّاد العلامة إقبال يزعمون أنّ إقبالا بعد إلقاء خطبة «إله آباد» نام عن فكرة إنشاء دولة إسلاميّة. وهذا رأي يبعد عن الصّدق والحقّ. فقد ظلّت هذه الفكرة تحتلّ مكانتها في ذهن إقبال وتشغل باله كفكرة قويّة حيويّة. ومن الطّبيعيّ أن تأخذ هذه الفكرة قدرًا من الوقت حتّى تتمخّض وتنضج. فقد كان إقبال على ثقة ويقين بأنّ مسلمي شبة القارّة سوف يحقّقون تحرّرهم وينتصرون في إنشاء وطن إسلاميّ مستقلّ يضمن كيانهم. وفي ٢١ مارس ١٩٣٢م ألقى العلامة محمّد إقبال كلمته الرّئاسية في الاجتماع السّنويّ للمؤتمر الإسلاميّ الهنديّ بمدينة لاهور وفي تلك الكلمة أيضًا قد ألحّ إقبال على فكرته عن القوميّة الإسلاميّة في الهند، وعلّق على الأوضاع الرّاهنة التي كان المسلمون يعيشونها في الظّروف الهائجة في شبه القارّة كلّها. وبعد أن حضر مؤتمر المائدة المستديرة الثّاني في سبتمبر ١٩٣١م بمدينة لندن كان قد اتّضح له اتّضاحًا جليًّا ما كان يغمر الهنادكة والسّيخ من التّعصّب والازدراء بالمسلمين وموقفهم القاسي المتشدّد الذي لم يكن يسمح بالتّعايش السّلميّ والتّفاهم والتّعاون مع المسلمين كما أنّه لاحظ ما كان يجول في خاطر الإنجليز أو يشغل بال الحكومة البريطانيّة ومن ثمّ أعاد ما كان يخشاه من الأخطار والعواقب واقترح بخطوات تضمن كيان الشّعب المسلم الهنديّ ومستقبله الآمن المضمون به فقال: «أمّا عن

---

[1] شيرواني، لطيف أحمد، محاضرات إقبال وكتاباته وتصريحاته، أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الرّابعة، ١٩٩٥م، ص: ١١.

[2] عالم، محمّد جهانكير، رسائل إقبال إلى جناح، فيصل آباد: دائرة معارف إقبال، ١٩٩٥م؛ ص: ٧٥.

مبادئنا السّياسيّة إذن فإنّني لا أجد شيئًا جديدًا أقدّمه أو أقترح به فسبق وقد أوضحت آراء وأفكارًا عن هذه المبادئ السّياسيّة في كلمتي التي ألقيتها في اجتماع الرّابطة الإسلاميّة الهنديّة. أمّا في كلمتي هذه فأقترح أشياء تساعدكم. ففي الدّرجة الأولى التّبصّر بنظرة ثاقبة صحيحة لما أنمت عليه الأوضاع التي ظهرت من الموقف المتردّد الذي اتّخذه وفدنا في المراحل النّهائيّة من مؤتمر المائدة المستديرة. وفي الدّرجة الثّانية سوف أحاول طبقًا لما أملكه من المعلومات والآراء أن أوضّح مدى الإمكانات المطلوبة في بناء سياسة جديدة وخاصّة بعد ما أعلنه رئيس الوزراء في نهاية مؤتمر لندن فذلك مما يحتّم علينا أن ندرس دراسة حذرة دقيقة شاملة للأوضاع الرّاهنة كلّها.»[1]

وممّا يجب أن نتذكّر دائمًا هو أنّ الشّيخ «محمّد علي جوهر Muhammad Ali Jawhar»[2] قد توفّي في يناير ١٩٣١م، وأمّا القائد الأعظم فقد تخلّف في لندن ولم يعد إلى الهند، ومن ثمّ لم يكن أحد يستطيع أن يتحمّل مسؤولية الزّعامة والقيادة للشّعب المسلم الهنديّ غير إقبال فكان لا بدّ له أن يقوم بدوره كوصيّ حريص وقائد مرشد لشعبه إلى أن عاد القائد الأعظم إلى شبه القارّة في ١٩٣٥م.

وخلال المؤتمر الثّالث للمائدة المستديرة تلقّى إقبال دعوة موجّهة من قبل رابطة لندن الوطنيّة حيث ألقى كلمة في جمع كان يشمل رجال السّلك الدّبلوماسيّ وأعضاء مجلس النّواب البريطانيّ وأعضاء مجلس اللوردات والأعيان وأعضاء المسلمين في وفد المؤتمر للمائدة المستديرة بالإضافة إلى غيرهم من كبار الشّخصيّات وفي هذا الجمع أسهب إقبال القول في الأوضاع التي كان يعيشها الشّعب المسلم الهنديّ. وفي هذا الجمع نفسه أوضح إقبال موقفه على وجه التّفصيل ممّا جعله يطالب بالتّفاهم الطّائفيّ قبل الإصلاحات الدّستوريّة. وألحّ إقبال على ضرورة السّلطة الإقليميّة وذلك لأنّ السّلطة الإقليميّة كانت تمنع قوّة ودعمًا لأقاليم الأغلبية الإسلاميّة للدّفاع عن حقوقها والاحتفاظ بتقاليدها الثّقافية وعقيدتها الدّينيّة على أيدي الأغلبية الهندوكيّة السّاحقة فقد

---

١ واحد، س. ألف، أفكار إقبال وآراؤه، لاهور: طبعة أشرف، ١٩٦٤م، ص: ١٩٧، ١٩٨.

٢ مولانا محمّد علي جوهر (١٨٧٦م- ١٩٣١م): رئيس الأحرار مولانا محمّد عليّ جوهر زعيم ممتاز شهير للحركة التّحرّريّة ضدّ الحكومة البريطانيّة في شبه القارّة الهنديّة الباكستانيّة. وقد تُوفّي في ٤ يناير ١٩٣١م في لندن ودُفن في بيت المقدس. للمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ١٩، ص: ٤٩٢- ٤٩٧.

يحدث إيماء لما قاله بمدينة «إله آباد» في ١٩٣٠م وأعاد ما كان يعتقده ويراه قبل أن يدرك النّاس وجهة نظره القائمة على أساس البراهين المفخّمة.[١]

أمّا تصريح العلامة إقبال الذي يوضّح موقف أعضاء الوفد المسلمين في مؤتمر المائدة المستديرة والذي أصدره في ديسمبر ١٩٣٣م فإنّما كان ردًّا على ما صرّح به «البانديت جواهر لال نهرو»[٢] Pandit Jawahar Lal Nehru فقد اتّهم «نهرو» أعضاء الوفد المسلمين ونقد موقفهم الذي كان في رأيه موقف الرّجعيّة وقد أنهى إقبال ردّه هذا بقوله: «وفي نهاية حديثي هذا يجب أن أوجّه سؤالا مباشرًا نحو «البانديت جواهر لال نهرو» وهو: كيف يمكن له أن يحلّ مشكلة الهند إذ لم يوافق طائفة الأغلبيّة بأقلّ الضّمان لحقوق الأقلّيّة الدّستوريّة البالغ عددها إلى ثمانين مليون نسمة أو إذا لم يوافقوا بما يقضي به مجلس الحكّام المحايد؟ إنّ استمراره في حديثه عن قسم من القوميّة التي لا تنفع ولا تفيد أحدًا غيره وأنّ هذا الوضع لا يسمح إلا بأحد الأمرين: إمّا أن يوافق طائفة الأغلبيّة الهنديّة بالوضع الدّائم لنفسه والمكانة المستقلّة له كعميل للأمبريالية البريطانيّة في الشّرق، أو تنقسم البلاد من جديد على أساس المبادئ الدّينيّة والصّلات التّاريخيّة والثّقافيّة لكي يُقضى على مشكلة الدّوائر الانتخابيّة والمشكلة الطّائفيّة في شكلها الحاضر.»[٣]

وقد تحقّق ما كان يخشاه إقبال من اضطهاد الأقلّيّة الإسلاميّة على أيدي الأغلبيّة السّاحقة الهندوكيّة، وذلك حين أنشئت المجالس الوزاريّة للحزب الهندوكيّ الكونجرس (Indian Congress League) في أقاليم الأغلبيّة الهندوكيّة تحت مشروع الدّستور لسنة ١٩٣٥م. فقد لاقى الشّعب المسلم الهنديّ من الذلّ والهوان والخسّة على أيدي الهنادكة في أقاليمهم ومقاطعاتهم. وهذه الظّاهرة المؤسفة قد أضافت إلى ما كان يخشاه العلامة إقبال ويسيء الظّنّ بمستقبل الشّعب المسلم الهنديّ غير الآمن إذا بقيت الهند دولة موحّدة. ففي رسائله التي بعث بها إلى القائد الأعظم في سنة ١٩٣٦ و١٩٣٧م أشار إلى دولة إسلاميّة مستقلّة تضمّ مناطق الأغلبيّة الإسلاميّة في غرب الهند وشرقها، وبهذه المناسبة لم تكن الإشارة إلى المناطق الشّماليّة الغربيّة وحدها والتي ذكرها إقبال في كلمته التّاريخيّة التي ألقاها بمدينة «إله آباد».

---

١ انظر دار، بشير أحمد، رسائل إقبال ومقالاته، ص: ٧٠- ٧٥.

٢ جواهر لال نهرو: زعيم الهندوس الكبير، ووالد «اندرا غاندي» المقتولة، رئيسة وزراء الهند سابقًا.

٣ واحد، س. ألف، أفكار إقبال وآراؤه، ص: ٣٦٧.

ويوجد بعض النّاس في داخل باكستان وخارجها الذين يصرّون على القول بأنّ العلامة إقبالا لم يفكّر قطّ في إقامة دولة إسلاميّة مستقلّة سائدة خارج الهند أبدًا وإنّما أراد إقبال دولة إسلاميّة داخل إطار الاتّحاد الهنديّ أي دولة في داخل دولة. وهذا مصرية فادح لأنّ الذي أراده إقبال قد فهمه وأدركه إخوانه المواطنون المسلمون فهمًا واضحًا جيّدًا كما فهمه المواطنون غير المسلمين، فإذا لم يكن كذلك فما الذي كان قد جعل الزّعماء الهنادكة من أمثال «نهرو» وأتباعه أو أمثاله من الذين أخذوا في تحقيق الأخطاء التي تتضمّنها فكرة القوميّة الهنديّة الإسلاميّة التي لم يكونوا يرون لها أساسًا إطلاقًا فقد صرّح «نهرو» ببعض المناسبات قائلا: «إنّ فكرة القوميّة الإسلاميّة إنّما هي نتيجة قد اختلقتها بعض الأوهام الواهية ولولا اهتمام الصّحف بها وانتشارها على صفحات الجرائد لما سمع بها أو عرفها أحد من النّاس وحتّى لو اعتقد فيها الكثيرون من النّاس فإنّ هذه الفكرة قد كان مصيرها هو الفناء والعدم وذلك إذا لمستها الحقيقة الواقعيّة.»[1]

في الحقيقة الشّخص الذي قدّم فكرة دولة مستقلّة لمسلمي الهند هو محمّد إقبال. وهو الذي وجّه الدّعوة إلى القائد الأعظم محمّد علي جناح ليتحمّل مسؤوليّة القيادة لمسلمي الهند نحو هدفهم المنشود. وقد حقّق القائد الأعظم أمنيّة إقبال لدولة مستقلّة لمسلمي الهند في ١٤ أغسطس ١٩٤٧م حيث نجح مسلمو الهند في حصول دولة مستقلّة تحت قيادة القائد الأعظم الرّشيدة.

وفي نهاية المطاف نذكر بعد ما ذكرنا السّيرة الذّاتية لمحمّد إقبال المدارس التي تخرّج فيها إقبال والعوامل التي كوّنت شخصيّته.

ولقد ذكر الأستاذ أبو الحسن النّدويّ المدارس التي تخرّج فيها إقبال وأهمّ العوامل التي كوّنت شخصيّته. وفيما يلي نذكر بالاختصار هذه المدارس والعوامل التي هي من أهمّ مقوّمات شخصيّة إقبال وفكره وعناصر فلسفته.

أوّلا: المدارس التي تخرّج فيها إقبال

يقول الأستاذ النّدويّ (م١٤٢٠هـ): «لقد تخرّج محمّد إقبال من مدرستين أمّا المدرسة الأولى: فهي مدرسة الثّقافة العصريّة والدّراسات الغربيّة، فلم يزل يتقلّب في فصولها ودروسها ما بين الهند وإنجلترا وألمانيا، ويقرأ على أساتذته البارعين ويرتوي من مناهلها حتّى أصبح من أفذاذ الشّرق الإسلاميّ في ثقافته الغربيّة أخذ من علوم الغرب وثقافته وحضارته من فلسفة، واجتماع، وأخلاق،

[1] نهرو، جواهر لال، سيرة ذاتية (بالإنجليزيّة)، لندن: طبعة (بودلي هيد)، ١٩٣٦م، ص: ٤٨٧.

واقتصاد، وسياسة، ومدنيّة غاية ما يمكن لغربي متخصّص فضلا عن شرقيّ متطفّل؛ وبلغ بدراسته إلى أحشاء الفلسفة القديمة والجديدة، هذا إلى توسّع في الآداب الإنجليزيّة والألمانيّة والشّعر الغربيّ في مختلف أدواره وعصوره. ودراسة الفكر الغربي في مختلف أطواره ومراحل حياته.»[1]

وفي هذا الصّدد يقول الأستاذ سمير: «لو قرأ إنسان الرّومي ونيتشه وبرجسون وفيشته والجيليّ، والفلسفة الإسلاميّة، والفلسفة الهنديّة القديمة والفلسفة الأوروبيّة الحديثة والشّعراء الألمان والإيطاليّين والإنجليز، وكذلك الغزل الفارسيّ والغزل الأرديّ، ثم قرأ إقبالا فإنّه يحسّ بأنّ إقبالا قد قرأ كلّ هذه الأشياء وتأثّر بها...»[2]

هذه كانت مدرسة شاعرنا الأولى التي تخرّج فيها، الجامعة للعلوم القديمة والحديثة شرقًا وغربًا لو وقف شاعرنا عند هذه المدرسة واقتصر على ثقافتها ودراستها لما زاد إلا أن يكون شاعرًا مجيدًا أو محاميًا ناجحًا في مهنته، ولكن الفضل في عبقريّة إقبال وخلود آثاره ونفوذه في العقول والقلوب، فكلّه يرجع إلى المدرسة الثّانية التي جعلته شاعرًا ثائرًا وفيلسوفًا عظيمًا، فيصف الأستاذ النّدوي هذه المدرسة قائلا: «إنّها مدرسة توجد في كلّ مكان وزمان. وهي أقدم مدرسة على وجه الأرض... إنّها مدرسة داخلية تولد مع الإنسان. ويحملها الإنسان معه في كلّ مكان. هي مدرسة القلب والوجدان. هي مدرسة تشرف عليها التّربية الإلهيّة وتمدّها القوّة الرّوحيّة.

قد تخرّج محمّد إقبال في هذه المدرسة، كما تخرّج كثير من الرّجال الموهوبين، وحدّث عنها كثيرًا في شعره، وردّ إليها الفضل في تكوين سيرته وعقليّته وأخلاقه وشخصيّته، وصرّح مرارًا بأنّه يدين لهذه المدرسة ما لا يدين للمدرسة الخارجيّة، وأنّه لولا هذه المدرسة وتربيتها لما ظهرت شخصيّته، ولما اشتغلت مواهبه، ولا تفتّحت قريحته، وقد حدّث عن معلّمي هذه المدرسة وأساتذته كثيرًا وذكر فضلهم عليه.»[3]

---

[1] النّدويّ، أبو الحسن عليّ الحسنيّ، روائع إقبال، دمشق: دار الفكر، ط: الأولى، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ص: ٢٢.

[2] سمير عبد الحميد إبراهيم، إقبال وديوان أرمغان حجاز، لاهور: المكتبة العلميّة، ط: الأولى، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦، ص: ٨٣.

[3] النّدويّ، روائع إقبال، ص: ٢٤.

ثانيا:العوامل التي كوّنت شخصيّة إقبال

العامل الأوّل: الإيمان

والإيمان لم يزل مربّيًا له ومرشدًا، ولم يزل مصدر قوّته ومنبع حكمته وليس إيمان محمّد إقبال هو الإيمان الجافّ الخشيب، الذي هو مجرّد عقيدة أو تصديق بسيط، بل هو مزيج اعتقاد وحبّ، يملك عليه القلب والمشاعر والعقل والتّفكير والإرادة والتّصرّف والحبّ والبغض. وقد كان شديد الإيمان بالإسلام ورسالته، قويّ العاطفة، شديد الإخلاص والإجلال لرسول الله ﷺ متفانيًا في حبّه؛ مقتنعًا بأنّ الإسلام هو الدّين الخالد الذي لا تسعد الإنسانيّة إلا به، وأنّ النبي ﷺ هو خاتم الرّسل، والبصير بالسّبل، وإمام الكلّ.

ويرجع محمّد إقبال الفضل في تكوين شخصيّته، وتماسكه أمام المادّة ومغرياتها وتيّار الحضارة الغربيّة الجارف إلى الاتصال الرّوحيّ بالنبيّ ﷺ، وحبّه العميق له، ولا شكّ أنّ الحبّ هو خير حاجز للقلب، وخير حارس له، إذا احتلّ قلبًا وشغله، منعه من أن يغزوه غيره، أو يكون كريشة في فلاة، أو يعبث به العابثون، يقول: «لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يبهر لبّي، ويغشى بصري، وذلك لأني اكتحلت بأثمد المدينة». ويقول: «مكثت في أتون التّعليم الغربيّ وخرجت كما خرج إبراهيم من نار نمرود». ويقول: «لم يزل ولا يزال فراعنة العصر يرصدونني، ويكنون لي ولكنّي لا أخافهم فإنّي أحمل اليد البيضاء. إنّ الرّجل إذا رزق الحبّ الصّادق عرف نفسه، واحتفظ بكرامته، واستغنى عن الملوك والسّلاطين. لا تعجبوا إذا اقتنصت النّجوم، وانقادت لي الصّعاب، فإنّي من عبيد ذلك السّيّد العظيم الذي تشرّفت بوطأته الحصباء، فصارت أعلى قدرًا من النّجوم، وجرى في إثره الغبار فصار أعبق من العبير». هذا هو إيمان محمّد إقبال وحبّه. ومن تتبّع التّاريخ عرف أنّ الحبّ هو مصدر الشّعر الرّقيق، والعلم العميق، والحكمة الرّائعة، والمعاني البديعة، والبطولة الفائقة، والشّخصيّة الفذّة، والعبقريّة النادرة. وإليه يرجع الفضل في غالب عجائب الإنسانيّة، ومعظم الآثار الخالدة في التاريخ...[1]

هذا هو الإيمان والحبّ اتّصف بهما إقبال وتسبّبا المزيد في تثقيفه، وإذ أنّه يقتضي من الآخرين الإيمان والحبّ مثل إيمانه وحبّه. ونحن إذا نطالع آثاره الشّعريّة نجده قويّ الإيمان، قويّ

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٢٤ وما بعدها.

العاطفة، وكلّ ذلك بسبب المدرسة الثّانية الفكريّة التي أحسنت تربيته وتثقيفه فجعلته من روّاد شعراء الحبّ والإيمان، إذ أنّه يعتقدهما قوّته وميزته.

العامل الثّاني: القرآن الكريم

العامل الثّاني الذي لم يزل مربّيًا له ومرشدًا، وعاملا هامًّا وعنصرًا أساسيًا الذي يرجع إليه الفضل في تكوين شخصيّته وعقليّته، وركنًا أساسيًا لتلك المدرسة الثّانيّة التي تخرّج بها إقبال، فهو أستاذ كريم لهذه المدرسة وإمام مبيّن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إذ يهدي به جميع النّاس في ظلمات البرّ والبحر، ألا وهو القرآن الكريم، فيقول الأستاذ النّدويّ: «فذلك الأستاذ العظيم هو القرآن الكريم، الذي أثّر في عقليّة إقبال وفي نفسه ما لم يؤثّر فيه كتاب ولا شخصيّة. ولكنّه أقبل على قراءة هذا الكتاب إقبال رجل، حديث العهد بالإسلام، فيه من الاستطلاع والتّشوّق ما ليس عند المسلمين الذين ورثوا هذا الكتاب العجيب، فيما ورثوه من مال ومتاع ودار وعقار. وقد وصل هذا المهتدي إليه بشق النّفس وعلى جسر من الجهاد والتعب، كان سرور محمّد إقبال باكتشاف هذا العالم الجديد من المعاني والحقائق أعظم من سرور «كولمبس Columbus» لما اكتشف العالم الجديد ونزل على شاطئه... لقد كانت قراءة محمّد إقبال للقرآن قراءة تختلف عن قراءة النّاس، ولهذه القراءة الخاصّة فضل كبير في تذوّقه للقرآن، واستطعامه إيّاه...[1]

وخير ما حكى لنا الأستاذ الكيلانيّ في هذا الصّدد فقال: «وقد حرص أبوه – المربّي الفاضل – على ألا تكون قراءة (إقبال) كلمات تُلقى، وآيات تُتلى وإنّما قال له:

«يا بنيّ، إقرأ القرآن، كأنّه نزل عليك...» وفي ذلك يقول إقبال:

«...ومنذ ذلك اليوم بدأت أتفهّم القران وأقبل عليه فكان من أنواره ما اقتبست ومن بحره ما نظمت!...»[2]

وهكذا يذكر لنا الدّكتور حسين مجيب المصريّ (م٢٠٠٤م) علاقته بالقرآن قائلا: «وإنّ إقبالا ليحمل القرآن في عقله المفكّر، حمله له في قلب المؤمن، ولما كان مفهوم الدّين عنده السّعي الدّائب وراء حياة أفضل، اعتمد الدّين في نظره على أساس من التّجربة. وها هو يجعل الجملة

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٣٠ – ٣١.

[2] الكيلاني، نجيب (الدّكتور)، إقبال الشّاعر الثّائر، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ط: الرّابعة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص: ٢٣، ٢٤.

الأولى في مقدّمة كتابه تجديد التفكير الدّينيّ في الإسلام أنّ القرآن الكريم كتاب عنايته بالعمل فوق عنايته بالرّأي. والحقّ أنّه اتّخذ من القرآن جوهرًا لكتابه هذا...

ويستشهد إقبال بقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝﴾[1] على فرديّة أو وحدانيّة الذّات الأولى التي أطلق الله اسم علم عليها هو الله. ويفهم من ذكر القرآن للذّات الإلهيّة غير مرّة، دليلا على إشارته على الفرديّة الكاملة.»[2]

وهكذا مازال محمّد إقبال يفكّر في القرآن وعلومه إلى آخر حياته، ويجعله إمامًا حيًّا وهداية للنّاس جميعًا ووجد في القران ما أقام به الدّليل على ما ذكره وجعل من آي الذّكر الحكيم دعائم لدعاويه.

العامل الثّالث: معرفة النّفس

ولعلّ الرّكن الأساسيّ لفكر إقبال الذي هو أصل الأصيل لفلسفته الذي قام عليه بناء الفلسفة الذّاتيّة وبه اشتهر شاعرنا بحكيم الشّرق، وفي هذا الصّدد يقول الأستاذ النّدويّ: «وقد كان إقبال كثير الاعتداد بمعرفة النّفس، يرى أنّ العبد يسمو بها إلى درجة الملوك بل يعلوهم إذا كان حريًّا مقدامًا. يقول في قصيدة:

«إنّ الإنسان إذا عرف نفسه بفضل الحبّ الصّادق وتمسّك بآداب هذه المعرفة انكشفت على هذا المملوك أسرار الملوك. إنّ ذلك الفقير الذي هو أسد من أسود الله، أفضل من أكبر ملوك العالم. إنّ الصّراحة والجرأة من أخلاق الفتيان، وإنّ عباد الله الصّادقين لا يعرفون أخلاق الثّعالب».[3] وقد جعلته هذه المعرفةالنفسية والاعتداد لا يقبل رزقًا إذا قيد حرّيّته. ويقول في نفس القصيدة: « يا طائر اللاهوت، إنّ الموت أفضل من رزق يمنع من حرّيّة الطّيران.»[4]

---

[1] الإخلاص، ١١٢/١-٤.

[2] المصريّ، حسين مجيب (الدكتور)، إقبال والقرآن (دراسة قرآنية مقارنة)، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصريّة، ١٩٧٨م، ص: ١٣٥- ١٣٧.

[3] أنظر للنّص الأصليّ، كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٣٨٥، ٣٨٦.

[4] أنظر للنّص الأصليّ، كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٣٨٥.

وقد كانت هذه المعرفة من كبار أنصار شخصيّته ورسالته، وممّا انتفع بها الإسلام انتفاعًا عظيمًا... ولا نعرف شاعرًا أو أديبًا يرجع إليه الفضل في تأسيس دولة وتهيئة النّفوس لها مثل ما يرجع إلى هذا الشّاعر الإسلاميّ.[1]

العامل الرّابع: القيام في آخر اللّيل

والعامل الرّابع الذي يرجع إليه الفضل في تكوين سيرة إقبال وشخصيّته هو القيام في آخر اللّيل أمام الذّات الأولى التي هي خالق كلّ شيء. ويقول الأستاذ النّدويّ: «والمربّي الرّابع الذي يرجع إليه الفضل في تكوين سيرته وشخصيّته، وفي قوّة شعره وتأثيره، وحدّة المعاني وتدفّق الأفكار هو أنّه لم يكن يقتصر على دراسة الكتب، والاشتغال بالمطالعة، بل كان يتّصل بالطّبيعة من غير حجاب، ويتعرّض للنّفحات السّحريّة، ويقوم في آخر اللّيل، فيناجي ربّه، ويشكو بثّه وحزنه إليه ويتزوّد بنشاط روحيّ جديد، وإشراق قلبيّ جديد وغذاء فكريّ جديد، فيطّلع على أصدقائه وقرّائه بشعر جديد، يلمس الإنسان فيه قوّة جديدة، وحياة جديدة، ونورًا جديدًا، لأنّه يتجدّد كلّ يوم، فيتجدّد شعره، وتتجدّد معانيه.

وكان عظيم التّقدير لهذه السّاعات اللّطيفة التي يقضيها في السّحر، ويعتقد أنّها رأس ماله ورأس مال كلّ عالم، ومفكّر لا يستغني عنها أكبر عالم أو زاهد، يقول في بيت: «كن مثل الشّيخ فريد الدّين العطّار في معرفته، وجلال الدّين الرّوميّ في حكمته، أو أبي حامد الغزاليّ في علمه وذكائه، وكن مع من شئت في العلم والحكمة، ولكنّك لا ترجع بطائل، حتّى تكون لك أنّة في السّحر.»[2]

وكان شديد المحافظة على ذلك، كثير الاهتمام به. يقول في مطلع قصيدة: «رغم أنّ شتاء إنجلترا كان قارسًا جدًّا، وكان الهواء البارد يعمل في الجسم عمل السّيف، ولكنّي لم أترك لندن التّبكير في القيام.»[3]

---

[1] النّدويّ، روائع إقبال، ص: ٣٣ وما بعدها.

[2] أنظر للنّصّ الأصليّ، كليات إقبال (الأرديّة)، ص: ٣٨٥.

[3] النّدويّ، روائع إقبال، ص: ٣٧.

العامل الخامس: صحبة المرشد

ويرى إقبال أنّ صبحة المرشد شرط لازم لكلّ من يريد الرّقود من سباته الطّويل، وأنّها عنصر أساسيّ لتلك المدرسة الثّانيّة التي تخرّج بها إقبال، ويعترف صراحة في مقدّمة ديوان الأسرار بأنّ جلال الدّين الرّوميّ هو الذي أيقظه ونبّهه ويتعرّف لجلال الدّين بالإمامة في مواضيع كثيرة من كتبه ويجعله دليله وهاديه في سفره إلى الأفلاك. ولم يزل إقبال يعرف له الجميل، ويحفظ له هذا الفضل، ويذكر في كثير من أبياته ويعزو إليه كثيرًا من الحقائق والحِكَم. يقول في بيت يخاطب فيه أحد المأخوذين بسحر الغرب: «قد سحر عقلك سحر الأفرنج، فليس لك دواء إلا لوعة قلب الرّوميّ، وحرارة إيمانه. لقد استنار بصري بنوره، ووسع صدري بحرًا من العلوم.»[1]

وفي نهاية المطاف يقول أبو الحسن الندويّ: «هذه هي العوامل البارزة التي كوّنت شخصيّة محمّد إقبال، وهذه هي آثار تربية المدرسة الثّانية التي تخرّج فيها. ولا شكّ أنّها أقوى من آثار المدرسة الأولى. فإذا كانت المدرسة الأولى منحته مفردات اللّغات المتعدّدة، وكميات من المعمولات وافرة، فقد علّمته المدرسة الثّانية، كيف يستعمل هذه المعلومات، وكيف يخدم بها نفسه وأمّته. وقد منحته المدرسة الثّانية العقيدة الرّاسخة، والإيمان القويّ، والخُلق المستقيم، والتّفكير السّليم، والرّسالة الفاضلة.»[2]

وهكذا نقول بأنّ شاعرنا محمّد إقبال هو أحد المثقّفين البارزين في الصّفّ الأوّل، وأنّه الشّاعر والمفكّر والفنّان والعبقريّ العظيم من الصّفوة النّادرة من عظماء التّاريخ البشريّ الطّويل ومن أكثرهم تنوّعًا في مجالات النّشاطات الثّقافية الإنسانيّة، وأنّه لم يكن مقلّدًا صرفًا، بل كان صاحب ابتكارات وخلق وإبداع. فقد جاء بجديد لم يكن له نظير في عصره في العالم الإسلاميّ.

آثاره وإنتاجه

لا يوجد فاصل بين الشّعر والفكر لدى إقبال. إنّ ما نظمه شعرًا هو كلّ فلسفته وعصارة فكره، وآرائه في الكون والإنسان والحياة، والمقصود هنا هو ما عبّر به إقبال عن فلسفته شعرًا ونثرًا. وما ألّف من كتب علمية في مجال علم الاقتصاد والتّاريخ فضلا عن رسائله إلى روّاد الفكر في

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٣٩.

[2] المرجع نفسه، ص: ٤١.

عصره، يدافع فيها عن فلسفته وفكره، وكذلك رسائله الشّخصيّة إلى عدد كبير من الأصدقاء. فضلا عن خواطره وتأمّلاته والتي جمعت بعد وفاته- رحمه الله- ونشرت.

وإنتاج إقبال الشّعريّ والفكريّ، نظمًا ونثرًا يدلّ دلالة عميقة على عقليّة كبيرة. جمعت ثقافات متعدّدة، وأثمرت بعد ذلك ثمارًا يانعة.

ونحن في هذا الفصل سنلقي نظرة سريعة على هذا الإنتاج العظيم لعلّ القارئ العربيّ يأخذ صورة لفكرة إقبال، دون تفصيل فيما تحويه من فلسفة وشعر، فهو موضوع مستقلّ يقتضي بحثًا طويلا، لسنا هنا بصدده.

خلّف إقبال وراءه مؤلفات عديدة باللّغات الثّلاث: الأرديّة والفارسيّة والإنجليزيّة.

أوّلا: مؤلّفات إقبال الشّعريّة

فسأقصر كلامي على تعداد دواوين إقبال الشّاعر والتّعريف بهذه الدّواوين على ترتيب زمانها:

(١) بانك درا «صلصلة الجرس أو صوت الجرس» باللّغة الأرديّة

هذا الدّيوان عبارة عن مجموعة أشعار منتخبة باللّغة الأرديّة لإقبال في أدواره الثّلاثة الابتدائيّة من حياته. وقد طُبع لأوّل مرّة في عام ١٩٢٤م ولا يحتوي هذا الدّيوان على أشعاره التي نُشِرت في جريدة «مخزن»[1] وغيرها، كما لا يحتوي أيضًا على تلك القصائد التي أنشدها إقبال في احتفالات جمعيّة مسلمي كشمير وجمعيّة حماية الإسلام في لاهور. ويبدو أنّ تلك الأبيات لم تكن بالمستوى المطلوب لنشره في ديوان في نظر إقبال.

نشر ديوان «بانك درا» أوّل مرّة سنة ١٩٢٤م. ونشر الشّاعر قبل هذه السّنة منظومتي الأسرار والرّموز ورسالة الشّرق. ولكنّي بدأت بهذا الدّيوان بما يحتوي شعر الصّبا الذي نظمه قبل هاتين المنظومتين وغيرهما.

وقد عرّفنا الشّاعر بتاريخ القصائد في هذا الدّيوان إجمالا إذ قسمه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إلى سنة ١٩٠٥م

وفيه زهاء ستّين قصيدة وقطعة، نظمها منذ شرع ينظم الشّعر إلى أن سافر إلى أوروبا سنة ١٩٠٥م وفي هذا القسم قصائد شعبيّة ووطنيّة، إلى قصائد إسلاميّة وإنسانيّة.

---

[1] مجلة أدبيّة كان يصدرها السّير عبد القادر، وكان أكثر اهتمامًا بشعر إقبال في هذه المجلّة.

والقسم الثّاني: من ١٩٠٥م إلى ١٩٠٨م

وهو ما أنشأه في أوروبا حينما ذهب إليها للدّرس، وهو زهاء ثلاثين قصيدة وقطعة. وهذا القسم جدير بالعناية بما يبيّن عن شعور الشّاعر أوّل عهده بالإقامة في أوروبا ورؤيته حضارتها في مواطنها على اختلاف وجوهها، وتعدّد مظاهرها.

والقسم الثّالث: من ١٩٠٨م إلى أن نشر الكتاب سنة ١٩٢٤م

وفيه زهاء ثمانين قصيدة وقطعة.

وآخر القصائد الطّوال في هذا القسم قصيدتان عنوانهما: «خضر راه» أي طريق الخضر و«طلوع الإسلام» أنشد الأولى في احتفال «أنجمن حماية الإسلام» أي جمعيّة حماية الإسلام سنة ١٩٢٢م، والثّانية في احتفال الجمعية نفسها سنة ١٩٢٣م. وقد وصف في الأولى مصائب المسلمين، وفي الثّانية آمالهم. نظر في الأولى إلى ما أصاب الدّولة العثمانيّة في هزيمتها في الحرب العالميّة الأولى، وفي الثّانية إلى انتصار التّرك في حرب الاستقلال. لم يذكر الحوادث صراحة، ولكن أشار إليها إشارات يدركها القارئ. في هذا الدّيوان شعر لإقبال أنشأ بعضه في صباه وبعضه في سنّ الخمسين، هذا الشّعر الذي أنشأه شاعر نابغ بين حداثته وكهولته، وأعيد طبع هذا الدّيوان بين عام ١٩٢٤ م وعام ١٩٧٥م اثنين وثلاثين مرّة.

٢. اسرارخودى «أسرار إثبات الذّات» أو «أسرار معرفة الذّاتيّة»

نشر إقبال هذا الدّيوان سنة ١٩١٥م، وهو أوّل دواوينه الفلسفيّة وهو منظومة طويلة في بحر واحد وعلى القافية المزدوجة مقسّمة إلى فصول يوضّح فيها الشّاعر فلسفته الذّاتيّة فكرة بعد فكرة ويصوّرها في صورة شعرية رائعة.[١]

ويوضّح إقبال في مقدمة ديوانه مفهوم الذّاتيّة بقوله: «ما هذا الشّيء الذي نسمّيه «أنا» أو «خودي» أو «ميں»[٢] الذي يبدو في أعماله ويخفى في حقيقته، والذي يخلق كلّ المشاهدات، ولكن لطافته لا تحتمل المشاهدة، أهو حقيقة دائمة أم أنّ الحياة تجلّت في هذا الخيال الخادع، وهذا الكذب النّافع، تجلّيا عرضيًا لتحقيق مقاصدها العمليّة الرّاهنة؟

---

١ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة د. عبد الوهّاب عزّام، لاهور: المكتبة العلميّة، ص: ١٠.

٢ ميں بالأرديّة معناها: أنا.

إنّ سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على جواب هذا السؤال، ولكن جواب هذا السؤال لا يتوقّف على المقدرة الفكريّة في الآحاد والجماعات كما يتوقّف على طباعها وفطرتها، فأمم الشّرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر «أنا» في الإنسان من خدع الخيال، وهي تعدّ الخلاص من هذا الغلّ نجاة، وميل أهل الغرب إلى العمل، ساقهم إلى ما يلائم طباعهم في هذا البحث.[1]

وقد طلب المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون من إقبال مقالا يوضّح فيه مذهبه، فكتب إليه مقالا أجمل فيه فلسفته، وقد أثبته نيكلسون في مقدمة ترجمة «أسرار خودي» وقد نقله الدّكتور عبد الوهّاب عزّام في مقدمة ترجمة الدّيوان إلى اللّغة العربية.[2]

وممّا قال في هذا المقال: مركز حياة الإنسان ذات «خودي» أو شخص أعني أنّ الحياة حينما تتجلّى في الإنسان تُسمّى ذاتًا. وشخصيّة الإنسان من الوجهة النّفسانيّة، حال من التّوتّر، دوام الشّخصيّة موقوف على هذه الحال، فإن زالت هذه الحال عقبتها حال من الاسترخاء مضرّة بالذّات فإن يكن في حالة التّوتّر هذه كمال الإنسان. فأوّل فرض عليه أن يعمل لدوام هذه الحال والحيلولة دون حال الاسترخاء وكلّ ما يمكننا من إدامة حال التّوتّر يمكننا من الخلود.[3]

وحتّى لا يلتبس لدى القارئ معنى «خودي» وضّح إقبال أنّ لفظ «خودي» لا يستعمل في هذه المنظومة بمعنى الأثرة أو الأنانيّة كما تستعمل في اللّغة الأرديّة غالبًا، إنّما معناها الإحساس بالنّفس أو تعيين الذّات، وهي بهذا المعنى في كلمة «بي خودي».[4]

ويحتوي ديوان «أسرار خودي» على الفصول التّالية.

١. تمهيد.

٢. في بيان أنّ نظام العالم من الذّاتيّة وأنّ تسلسل حياة أعيان الكون لا يكون إلا باستحكامها.

٣. في بيان أنّ حياة الذّات بتخليق المقاصد وتوليدها.

٤. في بيان أنّ الذّات تستحكم بالمحبّة والعشق.

---

[1] أنظر إقبال مقدّمته لديوانه «أسرار خودي»، وكذلك إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة د. عبد الوهّاب عزّام، ص: ١٣.

[2] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة د. عبد الوهّاب عزّام، ص: ١٦- ٢٠.

[3] المرجع نفسه، ص: ١٧.

[4] أنظر إقبال، ديوان أسرار خودي، مقدمته، وانظر كذلك إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ص: ١٥.

٥. في بيان أنّ الذّات تضعف بالسّؤال.

٦. في بيان أنّ الذّات تستحكم بالمحبّة والعشق فتسخر قوى العالم الظّاهرة والباطنة.

٧. قصّة في معنى أنّ مسألة نفي الذّات من مخترعات الأمم المغلوبة لتضعف الأمم الغالبة بهذه الطّريقة الخفيّة.

٨. في بيان أنّ أفلاطون اليونانيّ الذي أثّرت آراؤه في تصوّف المسلمين وآدابهم كان على هذه الطّريقة الغنمية، وأنّ الاحتراز من آرائه واجب.

٩. في بيان حقيقة الشّعر، وإصلاح الآداب الإسلاميّة.

١٠. في بيان أنّ لتربية الذّاتيّة ثلاث مراحل: الأولى: الطّاعة، الثّانية: ضبط النّفس، والثّالثة: النّيابة الإلهيّة.

١١. في شرح أسرار أسماء عليّ المرتضى ﷺ.

١٢. قصّة فتى من «مرو» جاء إلى السّيّد المخدوم عليّ الهجويريّ ﷺ وشكاه ظلم الأعداء.

١٣. قصّة طائر اضطرب من شدة العطش.

١٤. قصّة حجر كريم وفحم حجريّ.

١٥. قصّة شيخ (الملا) وبرهمن (الهندوكيّ) ومكالمة كنكا (اسم نهر يقدّسه الهندوس وهو هنا علامة الكفر) وهمالة (اسم جبل وهو هنا علامة الإيمان) في المعنى بأنّ استمرار الحياة يكون في التّمسّك الشّديد بالتّقاليد المخصوصة المليّة.

١٦. في بيان أنّ حياة المسلم لإعلاء كلمة الله، وإن كان الباعث على الجهاد «جوع الأرض» فهو حرام في شريعة الإسلام.

١٧. نصيحة «مير نجاة النّقشبنديّ Mir Najat Naqshbandi» المعروف بـ: بابائے صحرائی «الأب الصّحراويّ» التي كتبها لمسلمي الهند.

١٨. الوقت سيف.

١٩. دعاء.

ويختم به المنظومة.

٣. رموزِ بے خودی «رموز نفي الذّاتيّة»

نشر إقبال مثنوي «رموزِ بے خودی» عام ١٩١٨م وترجمه الدّكتور عبد الوهّاب عزّام إلى العربية عام ١٩٥٥م ونشر مع الديّوان الأوّل «اسرارِ خودی» في ديوان واحد بعنوان: «ديوان الأسرار والرّموز» ومنظومة رموز بي خودي أي «رموز نفيّ الذّات» متمّمة لفلسفة الذّات عند إقبال إذ أنه في المنظومة الأولى «اسرارِ خودی» يتناول الذّات وتربيتها. والمنظومة الثّانية «رموزِ بے خودی» تعالج موضوع الجماعة وكمالها وتنشئة الفرد فيها. ويحتوي الدّيوان على ما يلي:

١. قصيدة مهداة إلى الأمّة الإسلاميّة.

٢. تمهيد: في معنى ارتباط الفرد والأمّة.

٣. في معنى أنّ الملّة تنشأ من اختلاط الأفراد وأنّ تكميل تربيتها بالنّبوّة.

٤. أركان الأمّة الإسلاميّة.

٥. (أ) **الرّكن الأوّل**: التّوحيد.

٦. في معنى أنّ الخوف والحزن واليأس أمّهات الخبائث، وقاطعات طريق الحياة، وأنّ في التّوحيد دواء هذه العلل الخبيثة.

٧. محاورة السّهم والسّيف.

٨. قصّة السّلطان عالمكير[1] والأسد.

٩. (ب) **الرّكن الثّاني**: الرّسالة.

١٠. في بيان أنّ مقصود الرّسالة المحمّدية تمكين الحرّيّة والمساواة والأخوّة بين البشر.

١١. قصّة أبي عبيد وجابان في معنى الأخوة الإسلاميّة.

١٢. قصّة السّلطان مراد[2] والعمّار في معنى المساواة الإسلاميّة.

١٣. في بيان أنّ الأمّة الإسلاميّة مؤسّسة على التّوحيد فلا تحدّها الأمكنة.

١٤. في بيان أنّ الوطن ليس أساس الأمّة.

---

[1] محي الدين عالمكير الملقّب أورنک زيب أحد عظماء الملوک من دولة المغول في الهند، وكان حريصًا على نشر الإسلام في الهند ملتزمًا حدود الشّرع. ملک من سنة ١٠٩٩هـ إلى ١١٤٨هـ.

[2] مراد أحد أمراء خوقند أو خجند في تركستان في القرن الثّالث عشر الهجريّ.

١٥. في بيان أنّ الأمّة المحمّديّة ليس لها حدود زمانيّة أيضًا.

١٦. في بيان أنّ الأمّة لا تنتظم بغير شريعة، وشريعة الأمّة المحمّدية القرآن.

١٧. في بيان أنّ التّقاليد في زمن الانحطاط أولى من الاجتهاد.

١٨. في بيان أنّ كمال سيرة الأمّة من اتّباع الشّرع الإلهيّ.

١٩. في بيان أنّ حسن سيرة الأمّة من التّأدّب بالآداب المحمّديّة.

٢٠. في بيان أنّ حياة الأمّة تحتاج إلى مركز محسوس، وأنّ مركز الأمّة الإسلاميّة البيت الحرام.

٢١. في بيان أنّ الاجتماع الحقيقيّ من الاستمساك بمقصد. ومقصد الأمّة الإسلاميّة حفظ التّوحيد ونشره.

٢٢. في بيان أنّ توسيع حياة الأمّة بتسخير قوى العالم.

٢٣. في بيان أنّ كمال حياة الأمّة أن تشعر بنفسها كالأفراد، وأنّ توليد هذا الشّعور وتكميله، من الاحتفاظ بسنن الأمّة ورواياتها.

٢٤. في بيان أنّ بقاء نوع الإنسان بالأمومة وأنّ حفظ الأمومة واحترامها من أصول الإسلام.

٢٥. في بيان أنّ سيّدة النّساء فاطمة الزّهراء أسوة كاملة للنّساء المسلمات.

٢٦. خطاب إلى المرأة المسلمة.

٢٧. خلاصة مطالب المنظومة في تفسير سورة الإخلاص: قل هو الله أحد.

٢٨. الله الصّمد.

٢٩. لم يلد ولم يولد.

٣٠. ولم يكن له كفوا أحد.

٣١. شكوى المصنّف إلى من أرسل رحمة للعالمين.

٤. پيام مشرق «رسالة الشّرق»

نشر هذا الدّيوان أوّل مرّة عام ١٩٢٣م، وكتب الشّاعر فوق عنوان الدّيوان «ولله المشرق والمغرب» وكتب تحته «جواب ديوان الشّاعر الألماني جوته».

يقول إقبال في مقدّمة هذا الدّيوان: «نظمت «بيام مشرق» لأجيب به الدّيوان الغربيّ لفيلسوف الحياة «جوته Goethe»[1] الذي يقول فيه الشّاعر الألمانيّ الأسرائيليّ «هائنا Heine»[2]: «هذه باقة من العقائد يرسلها المغرب إلى المشرق» ويتبيّن من هذا الدّيوان أنّ المغرب ضاق بروحانيّته الضّعيفة الباردة فتطلع إلى الاقتباس من صدر الشّرق.»

«ما المؤثّرات وما الأحوال التي كتب فيها «جوته» هذه المجموعة من الأشعار التي هي أحسن آثاره والتي سمّاها باسم «الديوان»؟

لا بدّ لإجابة هذا السّؤال أن نبيّن إجمالاً هذا التّأثير الذي سمّي في تاريخ الأدب الألمانيّ، التّأثير الشّرقيّ.»[3]

ثم أجاب إقبال في مقدّمة ديوانه هذا عن هذا السّؤال. ويقول إقبال في المقدمة أيضا: «إنّ الشّرق ولا سيّما الشّرق الإسلاميّ، يفتح عينه بعد نوم القرون المتطاولة. ولكن يجب على أمم الشّرق أن تتبيّن أنّ الحياة لا تستطيع أن تبدّل ما حولها حتّى يكون تبدّل في أعماقها، وأنّ عالما جديدًا لا يستطيع أن يتّخذ وجوده الخارجيّ حتّى يوجد في ضمائر النّاس قبلا. هذا قانون الفطرة الثّابت الذي بيّنه القرآن في كلمات يسيرة بليغة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾[4].[5]

ويحتوي الدّيوان على الأقسام التّالية:

١. **شقائق الطّور**: وهي رباعيات مؤلّفة من ١٦٣ رباعية.

---

١ جوته (١٧٤٩- ١٨٣٢م): شخصيّة فذّة وجديرة بالذّكر في الآداب الألمانية, وهو مصنّف كتاب «فاؤست» و«القصّة الحزينة لـ «ورتر»».

٢ هائنا (١٧٩٧- ١٨٥٦م): من أحد الشّعراء الأعلام لألمانيا في القرن التّاسع عشر. وكان شاعرًا يهوديًّا ومن معاصري الشّاعر الألمانيّ الشّهير «جوته».

٣ عزام، عبد الوهّاب (الدكتور)، ترجمة عربيّة لبيام مشرق أي رسالة الشرق لإقبال، كراتشي: العرب برنتك بريس، ١٩٥١م، ص: ١.

٤ الرعد، ١٣/١١.

٥ عزام، عبد الوهّاب (الدكتور)، ترجمة عربيّة لبيام مشرق أي رسالة الشرق لإقبال، ص: ٩.

٢. **الأفكار**: وهي إحدى وخمسون قطعة، نجد من بينها: الوردة الأولى، دعاء الرّبيع، غناء النّجوم، من الله والإنسان، العشق والجنّة، الجمهوريّة، إلى مصطفى كمال باشا (Mustafa Kemal Pasha)، الطّائر.

٣. **الخمر الباقية**: وهي قصائد صوفيّة رمزيّة من الغرب الذي يسمّى في اصطلاح الأدب الفارسي «غزلا» وهو غير الاصطلاح العربيّ في اصطلاح شعراء الفرس أبيات لا يلتزم فيها الشّاعر موضوعًا واحدًا، وعدد الغزليات في هذا القسم خمس وأربعون.

٤. **نقش الأفرنج**: وهي أربع وعشرون قطعة وقصيدة يذكر فيها إقبال بعض شعراء أوروبا وفلاسفتها وينقد مذاهبهم وآراءهم فيقبل منها ويردّ، فهو يتحدّث عن هيئة الأمم، وكذلك يتحدّث في هذا الدّيوان عن هيجل (Hegel)، وبرغسون (Bergson) ونيتشه (Nietzsche) وفلسفتهم.

٥. **الدّقائق**: وهي قطع صغيرة وأبيات مفردة ألحقها بالدّيوان. نظم إقبال هذا الدّيوان في الفارسيّة، وترجمه الدّكتور عبد الوهّاب عزّام إلى العربيّة.

٥. زبور عجم «زبور العجم»

وهو من أجود شعره، وأدقّه معنى، وأبعده مرمى، نشره سنة ١٩٢٩م.

صدره إقبال بكلمة إلى القرّاء يقول فيها: «تحجب عيني شعرة حينًا، وترى عيني العالمين حينًا. إنّ وادي العشق سحيق وطويل، ولكن طريق مائة سنة تطوي بآهة حينًا. جد ولا يهن أملك وعزمك. فربّ سعادة تواتي على قارعة الطّريق حينًا.»[١]

وقال «أربري Arberry» في مقدمته لترجمته الإنجليزيّة، ونقلها الدّكتور سمير عبد الحميد إلى العربيّة فيقول: «إنّ القارئ سوف يجد نفسه في عالم جديد من الفكر والمشاعر، عالم مليء بالأمل والطموح العالي، في عالم يحوي رؤية أعظم مفكّر يرى في متاعب هذه الأزمنة فجر عمر جديد.»[٢]

ويحتوي هذا الدّيوان على أربعة أقسام:

الأوّل: فيه دعاء،وستّ وستّون قطعة أكثرها بدون عنوان.

الثّاني: فيه خمس وسبعون قطعة تقلّ فيها العناوين كذلك.

---

١ عزام، عبد الوهّاب (الدّكتور)، محمّد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص: ١٣٦.

٢ إبراهيم، سمير عبد الحميد، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٦٠.

الثّالث: حديقة السّرّ الجديد «گلشن راز جديد» وهو على طريقة «گلشن راز» أي حديقة السّرّ، الذي ألّفه «الشّيخ محمود الشبستريّ Shaykh Mahmud Shabastri» إجابة لأسئلة في التّصوّف أرسلها إليه بعض الصّوفيّة. ولهذا سمّى إقبال منظومته «كلشن راز جديد». وفيه يجيب إقبال عن تسعة أسئلة فيها دقائق فلسفيّة وصوفيّة.

الرّابع: كتاب العبودية: بيّن فيه آثار العبوديّة في الحياة، والفنون الجميلة، على مذهبه المعروف.[1]

٦. جاويدنامه «الكتاب الخالد»، أو «رسالة الخلود»

نشر هذا الدّيوان سنة ١٩٣٢م، وترجم إلى العربية شعرًا من قبل الدّكتور حسين مجيب المصريّ في القاهرة بعنوان «في السّماء» وكذلك ترجم إلى العربية نثرًا من قبل محمّد السّعيد جمال الدين بعنوان: «رسالة الخلود»، في القاهرة عام ١٣٩٤هـ الموافق ١٩٧١م.

وقد ترجم الشّيخ أبو الحسن النّدويّ بعض قصائده من الدّيوان إلى العربية نثرًا، مثل قصيدة: نياحة أبي جهل، ورجعيّة الجاهليّة، وساعة مع السّيد جمال الدّين الأفغانيّ وضمّنها كتابه القيّم «روائع إقبال».

ويقول الدّكتور عبد الوهّاب عزّام في هذا الدّيوان: «وهو منظومة مزدوجة القافية «مثنوية» في بحر واحد هو الرّمل مثل منظومتي الأسرار والرّموز، وهي من أعمق شعره، يحتاج قارئها إلى زاد كثير من المعرفة بالتّصوّف والفلسفة والتّاريخ.»[2]

ومنظومة جاويد نامه، تشبه «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعرّيّ الشّاعر العربيّ، وقصّة «الكوميديا الإلاهية» لدانتي (Dante) الشّاعر الإيطاليّ في الأسلوب وهو السّفر بين الأفلاك، أمّا المضمون فإنّ إقبالا أودع ديوانه كلّ آراءه وفلسفته وأفكاره الإسلاميّة، وتفصيله كالتّالي: للدّيوان مقدّمة فيها مناجاة وفصول أخرى، إلى أن تظهر روح «جلال الدّين الرّوميّ»[3] صاحب المثنوي

---

١ عزام، عبد الوهّاب (الدّكتور)، محمّد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص: ١٣٦- ١٣٧.

٢ المرجع نفسه، ص: ١٣٧.

٣ جلال الدّين الرّوميّ (٦٠٤- ٦٧٢هـ= ١٢٠٧- ١٢٧٣م): المتصوّف الكبير وداعية الإسلام الشّهير وشاعر الفارسيّة المرموق الذي اتّخذه إقبال رائده ومرشده المعنويّ في معراجه. «المثنويّ المعنويّ» تصنيفه الشّهير. للتّفصيل راجع: رياض جاويد، محمّد، جاويد نامه تحقيق وتوضيح، ص: ٥٣، ومختصر دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ص: ٢٤٤.

المشهور. فيشرح أسرار المعراج. وهو دليل الشّاعر في هذه الرّحلة. ثم يأتي «زروان Zarwan»[1] وهو روح الزّمان والمكان فيحمل الشّاعر ودليله جلال الدّين إلى العالم العلويّ، فيسيحان في الأفلاك السّتّة القمر وعطارد والزّهرة والمريخ والمشتري وزحل فيما وراء الأفلاك. وتختم المنظومة بأبيات كثيرة يخاطب فيها جاويد «ابنه» ويقصد به الجيل الجديد.

وفي هذه الأسفار يلقى الشّاعر كثيرًا من الفلاسفة والصّوفيّة والشّعراء والملوك والسّاسة القدماء والمحدثين.

ففي فلك القمر يقابل جمال الدّين الأفغانيّ وسعيد حليم باشا كما يظهر إقبال أثر الإسلام في حياة العرب على لسان أبي جهل الذي ينوح في الكعبة على حياة الجاهلية.

صدرنا تار تلظت من محمّد فسراج الكعبة الوضّاء أخمد، وبملك الروم أو كسرى تغنى سلب الفتيان طرًا من يدينا، ساحر والقول منه ساحر ويقول «لا إله» كافر![2]

وفي فلك عطارد حيث يقابل جمال الدّين، يبيّن إقبال ضرورة الدّين للمجتمعات البشريّة، وأنّها لا تستطيع أن تكتفي بالعقل فقط كما هو الحال في الغرب، ولا بدّ من مزج الثّقافتين الغربيّة والشّرقيّة وكما يعبّر عنها الشّاعر بالعقل والعشق لتكتمل الحياة. وفي فلك الزهرة يلقى فرعون وكتشنر والمهديّ السّودانيّ، كما يوضّح في هذا الفلك عاقبة المنحرفين عن طريق الأنبياء مثل فرعون وغيره ممن ألهوا أنفسهم على البشر.

وفي فلك المريخ يعالج إقبال مسألة القضاء والقدر، وأنّه من الممكن للإنسان أن يغيّر قدره.

وفي فلك المشتريّ يناقش إقبال فلسفة الحياة والموت. وفي فلك زحل، يقابل إقبال أرواح المتّهمين بالخيانة العظمى ضدّ أوطانهم ويظهر الهند كحورية حسناء مقيّدة بالسّلاسل كناية عن الاستعمار.

ويصل إقبال إلى ما وراء الأفلاك... حيث يقابل نيتشه الذي حاول أن يعرف الله عن طريق العقل، فلم يجد إلا السّراب، ويقصد إقبال من ذلك أنّ العقل وحده لا يهدي الإنسان إلى معرفة الله.

---

[1] زروان: ملك السّماء والأرض بناء على روايات ديانة «زرتشت»، وله وجهان: أحدهما المظلم والثّاني المضيء وهو يهتمّ بأمور الزّمان والمكان.

[2] المصريّ، حسين مجيب (الدّكتور)، في السّماء، ص: ٨٥، وانظر الأصل في إقبال، جاويد نامه، لاهور: شيخ غلام علي ايند سنز، ط: السّادسة، ١٩٧٤م، ص: ٥٤.

ويبلغ إقبال النّهاية من رحلته، حينما يسمع الصّوت الإلهيّ المقدّس يدلّه على الحقيقة، وهي هدف رحلته، من أنّ السّرّ الحقيقيّ للتّقدّم والتّطوّر يكمن في نموّه وتطوّر الفرد والجماعة.

وفي نهاية المطاف يخاطب الشّاعر ابنه «جاويد» ويخاطب الشّباب بشخصه:

إنّ تنميق الكلام غير مجدٍ فالفؤاد ما احتواه ليس يبدي، قلت قولا ما عليه من حجاب ما تبقى منه ينبو عن كتاب![1]

٧. مسافر

في عام ١٩٣٢م لبّى إقبال دعوة السّلطان «نادر شاه Nadir Shah» ملك أفغانستان في بعثة تتألّف من فقيد العلم «السّير رأس مسعود Sir Rass Masud»[2] حفيد «السّير سيّد أحمد خان Sir Sayyid Ahmad Khan »[3] ورئيس جامعة «على كره» الإسلاميّة، والأستاذ الكبير «السّيّد سليمان النّدوي Sulayman Nadvi»[4]، وتحدّث إليه الملك كثيرا، وأفضى إليه بذات صدره وبكيا طويلا، ولما زار قبر «السّلطان محمود الغزنويّ» فاتح الهند و«الحكيم سنائي Hakim Sanai»[5].

---

١ المرجع نفسه، ص: ٣٠٧، وانظر الأصل في إقبال، جاويد نامه، ص: ١٩٩.

٢ السير رأس مسعود: صديق إقبال الحميم، وقد عاش معه إقبال في لندن أيضًا وسافر معه ومع السيّد سليمان النّدويّ إلى أفغانستان.

٣ سير سيّد أحمد خان (١٢٣٢- ١٣١٥هـ= ١٨١٧- ١٨٩٨م): زعيم عظيم لمسلمي الهند في القرن التّاسع عشر ومصنّف. وقد قام بتقديم خدماته التّعليميّة والسّياسيّة لأجل نهضة مسلمي الهند. انظر مختصر دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ص: ٧٩- ٨٢.

٤ سليمان النّدويّ (م ١٣٧٣هـ): قاض، كان كبير علماء المسلمين في القارّة الهنديّة. وتفوّق في الحديث وتاريخ الإسلام. نسبته إلى «دار الندوة» ولي القضاء في بهوبال. وتولّى مناصب علميّة أخرى. وأصدر مجلة «المعارف». وانتقل إلى كراتشي (١٣٧٠م) فكان فيها رئيسًا لجمعية علماء الإسلام. له تصانيف مطبوعة باللّغة الأرديّة ترجم بعضها إلى التركيّة، أشهرها «السّيرة النّبويّة» في ١٠ مجلدات. وله «الرّسالة المحمّديّة» ثماني محاضرات ألقاها في جامعة مدراس. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٣، ص: ١٣٧.

٥ سنائي (٤٦٤- ٥٤٥هـ= ١٠٧١- ١١٥٠م): اسمه مجدود وكنيته أبو المجد، ولد بغزنين سنة ٤٦٤هـ/١٠٧١م تقريبًا، وهو صاحب ديوان شعر بالفارسيّة، يقال: إنّه أوّل من نظم أسرار التّصوّف في الشّعر، كما بدأ نظم الشّعر المحتوي على الأخلاق الفاضلة. للمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ١١، ص: ٣١٤- ٣١٧.

وكذلك وقف على ضريح الملك بابر رأس الدّولة التّيموريّة في الهند وهو من أعظم ملوك العالم، وزار أيضًا قبر «أحمد شاه Ahmad Shah» الملقّب «بابا دراني Baba Durrani».

وعلى إثر رجوع إقبال من كابل نظم منظومته «مسافر» وإقبال في ديوانه هذا، شديد الإعجاب بشجاعة الأفغان وحرّيّتهم وختم المنظومة بأبيات خاطب فيها الملك «ظاهر شاه Zahir Shah» ابن «نادر شاه». وفي ديوان مسافر قال إقبال قصيدة حكيمة بديعة، بثّ فيها أشواقه وآماله وآلامه، ونظر فيها إلى العالم المعاصر بعين حكيم شاعر، ومؤمن ثائر، وسجّلها تذكارًا لهذه الزّيارة التّاريخيّة الممتعة. يقول إقبال فيها حسب ترجمة الشّيخ النّدويّ نثرًا:

«إنّ المحكوم الرّقيق لا يوثق بأحكامه، ولا يعتمد على استحسانه واستهجانه، وإنّما الميزان هو الرّجل الحرّ، والشّعب الحرّ الذي يعيش حرًّا، كريمًا، مستقلا بتفكيره وميوله، فإنّ الأحرار هم وحدهم أصحاب الفراسة الصّادقة، والبصيرة النّافذة، وإنّ رجل السّاعة هو الذي شقّ بهمّته الطّريق إلى المستقبل، ولم يقتنع بالحاضر.»[1]

٨. بال جبريل «جناح جبريل»

نشر هذا الدّيوان عام ١٩٣٥م باللّغة الأرديّة، ويحتوي على الأقسام التّالية:

١. إحدى وستّون قطعة تتناول أفكاره في صور مختلفة.

٢. مجموعة قصائد نظمها إقبال في الأندلس حين زارها، وهي:

- في جامع قرطبة
- قصيدة عن المعتمد بن عباد[2] في سجنه
- أوّل نخلة غرسها عبد الرّحمن الدّاخل[3] في الأندلس

---

[1] النّدويّ، روائع إقبال، ص: ١٤١- ١٤٧.

[2] المعتمد ابن عباد (٤٣١- ٤٨٨هـ= ١٠٤٠- ١٠٩٥م): محمّد بن عباد بن محمّد بن إسماعيل اللّخميّ، أبو القاسم، المعتمد على الله: صاحب إشبيلية وقرطبة وما حولهما، وأحد أفراد الدّهر شجاعة وحزمًا وضبطًا للأمور. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٦، ص: ١٨١.

[3] عبد الرّحمن الدّاخل (١١٣- ١٧٢هـ= ٧٣١- ٧٨٨م): عبد الرّحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، الملقّب بصقر قريش، ويعرف بالدّاخل، الأمويّ: مؤسّس الدّولة الأمويّة في الأندلس، وأحد عظماء العالم... ولقّب بالدّاخل لأنّه أوّل من دخل الأندلس من ملوك الأمويّين. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٣، ص: ٣٣٨.

- قصيدة عن أسبانيا
- دعاء طارق[1]

ومن أروع ما قاله في «قرطبة» حسب ترجمة الصّاوي شعلان شعرًا:

أيّها النّهر الذي شاطئيه جنّة الحسن الذي تجلو النّظر
فوق شطيك سرى في مقلتي حلم الماضي الذي عنك استتر
غير أنّ القوم من سكرتهم في حجاب خلف مجهول القدر
وأرى في حلم ليلي يقظة قد تجلّى لي ضحاها في سحر
يزعج القوم ندائي للعلا وكشفت السّتر عن كنز الفكر[2]

وممّا قاله أيضا في جامع قرطبة حسب ترجمة الأستاذ النّدويّ نثرًا: «انظر أيّها المسجد، إلى هذا الهنديّ، الذي نشأ بعيدًا عن مركز الإسلام ومهبط العروبة، نشأ بين الكفّار وعباد الأصنام، كيف غمر قلبه الحبّ والحنان وكيف فاض قلبه ولسانه بالصّلاة على نبيّ الرّحمة، الذي يرجع إليه الفضل في وجودك، كيف ملكه الشّوق، وكيف سرى في جسمه ومشاعره التّوحيد والإيمان!»[3]

٣. ومن عيون القصائد في القسم الثّالث:

١. قصيدة عنوانها: لينين (Lenin) أمام الله، وقالها في صورة تمثيليّة.
٢. وأشعار في فلسطين قالها عام ١٩٣١م حين حضر المؤتمر الإسلاميّ في القدس.
٣. منظومة عنوانه: الملائكة يودّعون آدم خارجًا من الجنّة.
٤. منظومة في صورة محاورة بين جلال الدّين الرّوميّ والمريد الهنديّ.

---

[1] طارق بن زياد (نحو ٥٠- ١٠٢هـ= نحو ٦٧٠- ٧٢٠م): طارق بن زياد اللّيثيّ بالولاء: فاتح الأندلس. أصله من البربر. أسلم على يد موسى بن نصير، فكان من أشدّ رجاله. ولما تمّ لموسى فتح طنجة، ولّى عليها طارقًا (سنة ٨٩هـ) فأقام فيها إلى أوائل سنة ٩٢هـ. فجهز موسى نحو ١٢٠٠٠ معظمهم من البربر، لغزو الأندلس، وولّى طارقًا قيادتهم، فنزل بهم البحر، واستولى على الجبل (جبل طارق) وفتح حصن قرطاجنة، وتغلغل في أرض الأندلس، بعد أن أحرق السّفن التي جاء عليها بجيشه. أنظر الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، ج: ٣، ص: ٢١٧.

[2] شعلان، الصّاوي علي، الأعلام الخمسة للشّعر الإسلاميّ، القاهرة: مؤسّسة عزّ الدّين، ص: ١٦.

[3] النّدويّ، روائع إقبال، ص: ٧٩. وانظر للنّص الأصليّ، إقبال، كليات إقبال (الأرديّة)، ص: ٤٢٢.

٥. أبيات على قبر نابليون (Napoleon).

٦. أبيات موسوليني (Mussolini).

٧. قطع أخرى كثيرة متفرّقة عن موضوعات مختلفة.

ويعدّ ديوان بال جبريل «جناح جبريل» من روائع الأدب الأرديّ لما يحتوي من مضمون فكريّ عظيم، فإقبال يعبّر عن مكوّنات صدره، وما يفيض وجدانه من عواطف، أثناء أسفاره في أسبانيا وفلسطين. وحرقته على العالم الإسلامي أثناء مروره بالآثار الإسلاميّة، ذات الفنّ الرّائع في قرطبة وغرناطة.

ويظهر في الدّيوان، اللّقاء الرّوحيّ والفكريّ بين إقبال وجلال الدّين الرّوميّ في قصيدة المرشد والمريد الهنديّ، فالمريد الهنديّ (إقبال) يسأل بالأرديّة والرّوميّ يجيب على كلّ سؤال بأبيات من المثنوي، وهذا الحوار يوضّح لنا أهمّ عقائد وأفكار إقبال.

ويروى عن إقبال أنّه لما أصدر ديوانه بال جبريل «جناح جبريل» قال له قائل: «إنّي قرأت تصنيف نيتشه للمرّة الثّالثة، ويخيّل إليّ أنّني أقرأه من جديد فهو طريف الفكرة قريب إلى الإسلام في بعض أصول تفكيره ولعلّ أحدًا لم يقدّم إليه الإسلام في عرض سليم وتفكير صحيح، ولجهله بمبدإ القرآن ألحد في فلسفته، ولعلّه نَفَرَ من المسيحيّة لأنّه وجد فيها أنّ الحمل الواهن الضّعيف، هو ابن الله، ورأى أن الأخلاق في المسيحيّة تبدو في صورة الضعف.» فقال إقبال: «لقد أصبت وأدركت الصّواب، ولهذا قلت عن نيتشه: «أنّ قلبه مؤمن وعقله كافر.»» وفي جناح جبريل يشبه إقبال نيتشه في كثير من الفكرة وقوّة الأسلوب.[1]

٩. پس چہ باید اے اقوام شرق «ماذا ينبغي أن نعمل يا أمم الشّرق؟»

وقد نشر إقبال هذا المثنوي سنة ١٩٣٦م وهو آخر مثنوي لإقبال وقد وضع عليه عنوان قصيدة من قصائد المثنوي والتي ذكر فيها حرب الحبشة وعصبة الأمم... وتوجد قصائد أخرى منها:

خطاب الشّمس، الحكمة الكليميّة والحكمة الفرعونيّة، لا إله إلا الله، الفقر، الرّجل الحرّ، في أسرار الشّريعة، كلمات إلى الأمّة العربيّة... ويقول الدّكتور عبد الوهّاب عزّام في هذا المثنوي: «وهذه المنظومات في جملتها حكمة بالغة، وشعر بليغ نفثها الشّاعر حين حزنته أحوال المسلمين

---

[1] شعلان، الصّاوي عليّ، الأعلام الخمسة، ص: ١٦.

وحزنه ما رآى من فنون الحضارة الأوروبيّة، وضلالها وجور ساستها، وقسوة قادتها، وعنوانهم على الأمم الضّعيفة.»[1]

وإقبال في هذا المثنوي ينصح أمم الشّرق بإقامة الرّوابط الاقتصاديّة والثّقافيّة فيما بينهم، وبيّن لهم أنّ الوقوف في وجه السّياسة الاستعماريّة بأشكالها المختلفة والعودة إلى أحكام الشّريعة الإسلاميّة، وإطاعة الأوامر الإلهيّة هو الطّريق الوحيد للنّجاة، فقد كان قلب إقبال يحترق دائمًا من أوضاع الأمم في الشّرق.[2]

١٠. ضرب كليم «عصا موسى» أو «ضرب موسى»

نشر سنة ١٩٣٧م، وهو آخر ما نشر في حياة إقبال ويحتوي على الأقسام التّالية:

١. **الإسلام والمسلمون:** وهو أطول الفصول، وفيه بيّن إقبال:

أنّ ارتقاء النّفس الإنسانيّة أو الذّات أوّل شرط من شروط الإيمان بوجود الله ووحدانيّته.

يجب على المسلمين أن يجعلوا القرآن والسّنّة طريقهم ومنهجهم لا غيرها من الفلسفات والآراء.

لا يجد إقبال التّأويلات والتّفسيرات غير الضّروريّة، ويعتقد أنّ القلب الطّاهر أحسن مفسّر للحقائق العرفانيّة.

شرح إقبال مسألة الجبر والاختيار بأسلوب سهل، وأوضح أنّ تاريخ الأمم يكون في حالة كلّ تقدير تابعًا لجدّ وجهد البشر.

وأنّ الرّجل المؤمن الحقّ هوا الثّابت على الأحكام الإلهيّة.

٢. **التّربية والتّعليم:**

انتقد إقبال نظام التّعليم الحديث، وبيّن رأيه: «أنّ نظام التّعليم الغربيّ قد ضعف الرّوح المعنويّة في الشّباب المسلم، وجنى على رجولته جناية عظيمة، فأصبح شبابنا رخوًا رقيقًا مائعًا أغير، لا يستطيع الجهاد ولا يتحمّل المكروه.»[3]

---

[1] عزام، عبد الوهّاب (الدّكتور)، محمّد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص: ١٤٠.

[2] عرفاني، خواجه عبد الحميد (الدّكتور)، ترجمة فارسية لضرب كليم وشرح أحوال إقبال، أنظر مقدمة الكتاب لسعيد نفيسي، ص: ما.

[3] النّدوي، روائع إقبال، ص: ٤٤.

٣. مقام المرأة في المجتمع:

يوضّح إقبال الحرّيّة النّسائيّة ويعرّفها بحفظ المكان والمقام المقدّس للأمّ والأخت وإقبال كان معروفًا بما يحمل من محافظة ورعاية للمرأة وأنوثتها وكان يكره ترجّل المرأة.

٤. آداب الفنون الجميلة:

يؤمن إقبال بالأدب والفنّ الملتزم، ولا يؤمن بمذهب الفنّ للفنّ دون التّقيّد بغاية معيّنة أو هدف خاصّ، ولإقبال آراء في الآداب والشّعر وهي عصارة تفكيره وتجاربه، منها أنّ الأدب موهبة كبيرة من الله، وقوّة عظيمة، يحدث به صاحبه انقلابًا في المجتمع، وثورة فكريّة، يضرب بها الأوضاع الفاسدة، ويشعل القلوب حماسة، ويشعل البلاد ثورة فلا بدّ أن يكون في قلم الأديب والشّاعر التّأثير الذي كان في عصا موسى، وأن يؤدّي رسالته في العالم... يقول في بيت: «أنا لا أعارض التّذوّق بالجمال والشّعور به، فذلك أمر طبيعيّ، ولكن أيّ فائدة للمجتمع من علم لم يكن تأثيره في المجتمع كتأثير عصا موسى في الحجر والبحر.»[١]

٥. سياسات الشرق والغرب:

في هذا القسم ينقد إقبال الغرب وسياسته، وكذلك الشّيوعيّة والملوكيّة.

٦. أفكار محراب گل أفغانيّ:

وهذا القسم يحتوي على عدة قطع بعنوان «مقتطعات من أفكار شاعر اللّغة البوشتويّة[٢] محراب كل».

ويقول الدّكتور عبد الوهّاب عزّام: «إنّ فلسفة إقبال تتجلّى في هذا الدّيوان، والدّيوان في جملته ضرب يفجر الماء من الحجر لا موسقى ولا غناء، كما قال إقبال:

كفاح شديد و ضرب سديد فلا تبغ في العرب عزف الوتر[٣]

ومن أجل هذا سمّاه ضرب الكليم ويرمز إلى قصّة موسى حين ضرب بعصاه الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينًا.

---

١ المرجع نفسه، ص: ٤٦.

٢ اللّغة البوشتويّة تنطق بها في الحدود الشّماليّة من باكستان، وفي معظم المناطق الأفغانيّة.

٣ إقبال، ديوان «ضرب كليم»، ترجمة الدّكتور عبد الوهّاب عزام، القاهرة، ١٩٥٢. أنظر مقدمته.

ويقول أحمد برويز (Ahmad Pervez) إن هذا الكتاب سمّاه العلامة إقبال «ضرب كليم» ووصفه بأنّه إيذان العصر الحاضر بالحرب.[1]

وقد ترجمه الدّكتور عبد الوهّاب عزّام ترجمة رائعة تقترب كثيرًا ممّا أراده إقبال من شعره في الدّيوان.

١١. أرمغان حجاز (هدية الحجاز)

وقد نُشر هذا الدّيوان بعد وفاة إقبال- رحمه الله- عام ١٩٣٨م. نظم إقبال هذا الدّيوان بالفارسيّة والأرديّة على شكل رباعيّات.

ويحتوي الدّيوان على خمس عشرة قصيدة تحتوي على ستّين رباعيّة أمّا القصائد الفارسيّة فهي:

إلى الحقّ «الله تعالى»، إلى الرّسالة، إلى الأمّة، إلى العالم الإنسانيّ، إلى رفقاء الطّريق.
والقصائد الأرديّة:

١. مجلس شورى إبليس، نصيحة بلوش العجوز لابنه، الصّورة والمصور.

٢. عالم البرزخ – نداء من الغيب، الملك المعزول، مناجات ساكن جهنّم.

٣. مسعود المرحوم، صوت من الغيب، رباعيّات، مذكرات ملاّ زاده ضيغم الكشميريّ (Mullahzada Daygham Kashmiri). وبين الرّباعيّات التي جعل عنوانها إلى الأمّة، إحدى عشرة رباعيّة يخاطب بها شعراء العرب.

وفي كلّ قسم من هذه الرّباعيّات عناوين أخرى، والقسم الأرديّ أعظم شأنًا. إنّ ديوان أرمغان حجاز «هدية الحجاز» آخر دواوين إقبال، ويحتوي على آخر أفكاره، وجّه فيه الحديث إلى الله ﷻ وإلى رسوله ﷺ وإلى الأمّة الإسلاميّة، وإلى الفتاو المسلمة.

وفيه كشف زيغ الحضارة الغربيّة وخداعها، وفي الدّيوان مجلس شورى إبليس، وهو محاورة بين إبليس ومشيره، وشكوى بعض المشيرين من الدّيمقراطيّة يخافون أن تصلح العالم، وشكوى آخر من الشّيوعيّة، ومحاورة بين المشيرين وجواب إبليس بأنّه لا يخشى كلّ ما ذكروه من المذاهب، ولكن أخشى الإسلام أن تنبّه المسلمون، ففيه دون غيره القضاء على سلطان إبليس.

فإقبال حتّى آخر لحظة من حياته ملتزم بالإسلام، متّبع إيّاه يقول في قصيدة «إلى الحقّ»:

---

[1] المرجع نفسه، أنظر المقدّمة المترجمة لغلام أحمد برويز.

أنا عبدك لا أبغي سوى رضاك ولا أسلك طريقًا لم تأمر به[1]

وفي قصيدة «التّعليم» بيّن إقبال قيمة الأخلاق للمسلم قائلا:

الأدب زينة الجاهل والعالم جميل من حلى نفسه بالأدب

لا أصادق ذلك المسلم الذي زاد علمًا وقلّ أدبًا[2]

ثانيًا: مؤلّفات إقبال النّثريّة

ولإقبال مؤلّفات فكريّة كتبها نثرًا لا شعرًا، ونوردها حسب أهمّيّتها لا حسب تسلسلها التّاريخيّ، ولا نذكرها هنا إلا لأهمّيّتها وعلاقتها الوثيقة مع الموضوع.

١. تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام

يتألّف الكتاب من مجموعة محاضرات ألقاها إقبال باللّغة الإنجليزيّة في «مدراس Madras»، و«حيدر آباد Hyderabad»، و«على كره» خلال عامي ١٩٢٧- ١٩٢٩م، وقد نُشرت المجموعة الأولى في لاهور عام ١٩٣٠م تحت عنوان: ستّ محاضرات في تجديد الفكر الدّينيّ في الإسلام، ونُشرت المحاضرات في جامعة آكسفورد (Oxford) عام ١٩٣٤م مضافًا إليها محاضرة جديدة بعنوان: «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام» عام ١٩٣٥م، وطبعة ثانية عام ١٨٦٨م.

كتب إقبال مقدّمة لمحاضراته هذه بدأها بقوله: «القرآن الكريم كتاب يعني بالعمل أكثر ممّا يعني بالرّأي» ويقول بعد أسطر قليلة:

«ولقد حاولت في هذه المحاضرات، التي أعددتها بناء على طلب الجمعيّة الإسلاميّة بمدراس، وألقيتها في مدراس وحيدر آباد، وعليكره، بناء الفلسفة الدّينيّة الإسلاميّة بناء جديدًا، آخذًا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانيّة من تطوّر في نواحيها المختلفة، واللّحظة الرّاهنة مناسبة كلّ المناسبة لعمل كهذا.»[3]

---

[1] إبراهيم، سمير عبد الحميد، محمّد إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ١٧٨.

[2] المرجع نفسه، ص: ٢٣٤.

[3] إقبال، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربيّة عبّاس محمود، دار الهداية، ط: الثّانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص: ٤.

٢. علم الاقتصاد

نُشر هذا الكتاب لأوّل مرّة في لاهور عام ١٩٠٣م، وقام بنشره مرّة ثانية السّيد ممتاز حسن (Sayyid Mumtaz Husayn) أحسن تحت إشراف أكاديمية إقبال بكراتشي في سنة ١٩٦١م.

ألّفه إقبال بالأرديّة، وأصله محاضرات كان يلقيها في الكلّيّة الشّرقيّة بلاهور قبل سفره إلى أوروبا، وكذلك ألقى بعض مادّته في جامعة كيمبردج.[١]

٣. تاريخ الهند

هذا الكتاب ألّفه إقبال مع «لاله رام برشاد Lala Ram Parshad»، بالأرديّة، وقد نشر في مدينة أمرتسر (Amritsar)[٢] في سنة ١٩١٣م، ويضمّ الكتاب تاريخ الهند وأحوالها في الماضي والحاضر حتّى نهاية القرن التّاسع عشر، وعلوم السّنسكرتيّة وآدابها، وعلوم المسلمين وآدابهم.[٣]

٤. ترجمة وتلخيص بالأرديّة لكتاب

تاريخ بريطانيا القديمة،لأستوب (Astoob).

٥. ترجمة وتلخيص بالأرديّة لكتاب

الاقتصاد السّياسيّ، لمستر ووكرز (Mr Walkers) (والكتاب بشكل مذكّرات للطّلبة ولم يطبع).

٦. أردو كورس «منهج دراسة الأردو»

ألّفه إقبال بالاشتراك مع «الحكيم أحمد شجاع» لتعليم اللّغة الأرديّة بالمدارس المتوسّطة، ونشرت الأجزاء الثّلاثة في لاهور سنة ١٩٢٤م.

---

١ أنظرمعوض، أحمد (الدّكتور)، العلامة محمّد إقبال حياته وآثاره، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٠م، ص: ٢٢٦.

٢ مدينة من مدن الهند.

٣ أنظر معوض، أحمد (الدّكتور)، العلامة محمّد إقبال حياته وآثاره، ص: ٢٢٨.

٧. آئينه عجم «مرآة العجم»

مختارات من الشّعر والنثر الفارسيّ جمعها إقبال لطلبة الثّانويّة ونشر الكتاب في لاهور سنة ١٩٢٧م.

٨. تطوّر الميتافيزيقا في فارس

وهذا الكتاب رسالة إقبال بالإنجليزية، قدّمها إلى جامعة ميونيخ بالألمانيا، لنيل درجة الدّكتوراه في الفلسفة، وقد نشر لأوّل مرّة سنة ١٩٠٨م، وترجم إلى الأرديّة، والفارسيّة، والبنغاليّة.[١]

٩. خواطر شاردة

يحتوي الكتاب على ١٢٥ خاطرة في موضوعات متنوّعة في الأدب والشّعر، والتّاريخ، والفلسفة، والاقتصاد، والثّقافة جمعها ولده جاويد إقبال، ونشرها بلاهور سنة ١٨٦١م.

١٠. مقالات وخطب ورسائل إقبال (بالإنجليزيّة والأرديّة)

وقد كُتبت وأُلقيت في مناسبات متعدّدة وأُرسلت إلى شخصيّات مختلفة.

---

[١] هاشمي، رفيع الدّين، كتابيات إقبال، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الأولى، ١٩٧٧م، ص: ١٦.

الفصل الثالث

القواسم المشتركة والمختلفة بين عصريهما ونشأتهما

في الفصلين السّابقين ذكرنا عصر كلّ من المعرّيّ وإقبال ونشأتهما وممّا يتعلّق بسيرتهما الذّاتية. والآن نذكر في هذا الفصل القواسم المشتركة و المختلفة بين عصري المعرّيّ وإقبال ونشأتهما- علمًا أنّنا ركّزنا أكثر ما ركّزنا على القواسم المشتركة بين عصريهما ونشأتهما وقد بيّنّا القواسم المختلفة ضمن القواسم المشتركة- وهل لهذه القواسم دور في تشابه أفكارهما وأرائهما حول المواضيع الكثيرة؟ المواضيع التي سنتناولها- إن شاء الله تعالى- في الباب الثّاني لهذه الرّسالة عندما نتحدّث عن الأغراض الشّعريّة التي تناولها كلّ من المعرّيّ وإقبال.

وفيما يلي نذكر بعض القواسم المشتركة والمختلفة بين عصريهما ونشأتهما، وهي كالآتية:

أوّلا: عصر المعرّيّ وإقبال

تحدّثنا في الفصل الأوّل عن العصر الذي عاش فيه المعرّيّ والظّروف الرّاهنة آنذاك وأحوال المسلمين السّياسيّة والاقتصاديّة والعلميّة وكذلك تحدّثنا في الفصل الثّاني عن العصر الذي عاش فيه إقبال وظروف المسلمين آنذاك. والظّاهر أنّ هناك بعد شاسع بين العصرين إذ وُلد المعرّيّ في ٣٦٣هـ ووُلد إقبال في ١٢٩٤هـ أي ٩٣١ سنة بعد ولادة المعرّيّ. ولكن بالرّغم من وجود هذا البعد الشّاسع بين العصرين توجد هناك الأقدار والقواسم المشتركة بينهما نذكر هنا على سبيل المثال البعض منها:

١. كلا العصرين كانا عصري الانحطاط. إذ العصر الذي نشأ فيه أبو العلاء كان عصر الضّعف ابتداء من عصر المعتصم بن الرّشيد الذي اصطنع جندًا من التّرك يعتمد عليه ويعتزّ به. وكما مرّ بنا قول الدّكتور طه حسين في الفصل الأوّل بأنّه كان اصطناع المعتصم للجند التّركيّ، مقدمة لهذا العصر، ولكن ابتداءه الفعليّ كان بمقتل المتوكّل، واستيلاء التّرك على أمر الخلفاء، يولّون ويعزلون. ويتصرّفون بأمور الدّولة كما يشتهون.[١]

وكذلك العصر الذي نشأ فيه إقبال كان عصر الانحطاط الكليّ حيث كان الإنجليز مستعمرًا على شبه القارّة الهنديّة، وكان مسلمو شبه القارّة في حالة بؤس وضعف شديد، وكانوا

---

١ طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٤٧.

يمرّون بأحلك مراحل حياتهم إذ صبّ الإنجليز كلّ ما صبّ من مظالمهم على المسلمين لأنّهم كانوا يعتقدون بأنّ المسلمين هم المسئولون عن ثورة ١٨٥٧م.

وهناك فرق بين الانحطاط الذي كان في عصر المعرّيّ وبين الانحطاط الذي كان في عصر إقبال وهو أنّ الانحطاط الذي كان في عصر المعرّيّ ما كان انحطاطًا عامًا يحيط بجميع نواحي الحياة، بل كان هناك انحطاط من ناحية ورقي وازدهار من ناحية أخرى إذ كان عصر المعرّيّ عصر رقي وانحطاط معًا- كما ذكرنا سابقًا- عصر الانحطاط من النّاحية السّياسيّة وعصر الرّقي والأزدهار من النّاحية العلميّة والأدبيّة. أمّا الانحطاط الذي كان في عصر إقبال فكان انحطاطًا عامًا يعمّ جميع نواحي الحياة من النّاحية السّياسيّة، والاقتصاديّة، والعلميّة، والأدبيّة.

٢. كان كلا العصرين مصابين بطوائف الملوكي ولم تكن فيهما دولة جامعة للمسلمين. حيث تمزّقت الدّولة العبّاسيّة إلى دويلات صغيرة مختلفة كلّ تنافس الأخرى وتغير عليها. ويحكمها أمراء ليست لهم علاقة بمركز الخلافة. أمّا عصر إقبال فكان الاستعمار الإنجليزيّ جاثمًا بكلّ ثقله على شبه القارّة الهنديّة، وكان المسلمون في ذلّ وهوان بسبب انهيار دولتهم المغوليّة، وفقد مجدهم الشّامخ بأيدي المستعمرين الإنجليز. وكان العالم الإسلاميّ آنذاك صار بأكمله من شرقه إلى غربه فريسة لقوى الاستعمار، تلك القوى التي كانت تفترسه بكافّة الطرق.

٣. وهناك شيء أخر نلاحظه عند المقارنة بين هذين العصرين أي عصر المعرّيّ وعصر إقبال وهو أنّ المعرّيّ عاش وترعرع في العصر الذي ولو كان مضطربًا سياسيًا ولكنّه كان متحرّرا من الاستعمار الغربيّ. أمّا الاضطراب السّياسيّ السّائد في ذاك الحين فأحدثه أكثر ما أحدثه أبناء ملّة واحدة. أمّا إقبال فعاش وترعرع في العصر الذي كان الاستعمار الغربي فيه مسيطرًا كلّ سيطرة ليس على شبه القارّة الهنديّة فحسب وإنّما على معظم البلاد الإسلاميّة والعربيّة. وتأثّر كلّ من المعرّيّ وإقبال بهذا الشّيء كلّ تأثّر. ونرى نتيجة هذا التأثّر في كلامهما حيث نرى أنّ رسالة إقبال رسالة عالمية. وهو يخاطب جميع الأمّة الإسلاميّة لأنّهم كانوا قد أصبحوا في ضعف شديد وتخلّف كبير، وكانوا في أمسّ حاجة إلى أن يوقظهم من سباتهم الطّويل والعميق قادة هذه الأمّة وزعماؤها من العلماء، والشّعراء. أحسّ إقبال الشّاعر والفيلسوف بهذا الشّيء وشدّ مئزره لإيقاظ هذه الأمّة بكلامه من النّظم والنّثر. وذكّرهم بأيامهم الماضية الذّهبيّة الأيّام التي لم تكن الشّمس فيها تغرب في ملكهم ومجد أبائهم الشّامخ، وأعمالهم السّياسيّة والعلميّة والأدبيّة الرّائعة... إذن وجّه إقبال

خطابه إلى جميع الأمّة الإسلاميّة ولم يكن خطابه مقتصرًا على أبناء بلده فقط. بينما لا نرى صاحبنا المعرّيّ متعمّدا في توجيه خطابه إلى جميع الأمّة الإسلاميّة كما نرى إقبالا، والسّبب في ذلك أنّه أي المعرّيّ لم يكن في حاجة إلى أنّ يوجّه خطابه إلى جميع الأمّة الإسلاميّة. لأنّ الأمّة الإسلاميّة في أيّام المعرّيّ ما كانت واقعة في قعر مذلّة مثلما وقعت في أيّام إقبال. والأمر الواقع أنّ الشّاعر أو الأديب يسجّل ويخلد في كلامه كلّ ما يرى من حوله ويحسّ به.

٤. حين نطالع في آثار كلا الشّاعرين نجدهما يشتركان في نقدهما الإجتماعيّ، ولعلّ السّبب في ذلك تشابه عصرهما من حيث ما شاع فيه من الظّلم والجور، وما عمّ فيه من الفساد والشّرّ. وسبب هذا الفساد هم الحكّام والرّؤساء ورجال الدّين (المنافقين) وكذلك الأدباء والشّعراء لذا نجدهما يقومان ضدّ هذه العناصر التي تسبّبت لفساد المجتمع وخرابه، ويتّجهان نحوها بنقد شديد.

فأبو العلاء عاش في عصر شدّت الإمبراطورية الإسلاميّة المجاعات والفتن الدّينيّة من قرامطة، وشيعة ينهشون أطراف الدّولة، ودروزية ينادون بألوهية الحاكم، وإسماعيليّة يفرضون الإرهاب والخوف، فضلا عن جيوش البيزنطيّين التي كانت تهدّد أطراف الدّولة الشّمالية ولا تجد حاجزًا يمنعها من الإغارة والنّهب والاحتلال بعد انتكاش آل حمدان وضعفهم في حلب.

وكان أبو العلاء يعيش ظروفًا إجتماعيّة غاية في الإسعاف، عاش في عصر كان الحكم في أيدي الأمراء في جميع بلاد المسلمين وكان هؤلاء الأمراء هم الذين يولّون ويعزلون الخلفاء.

وأمّا إقبال فإنّه لا يختلف عصره عن عصر المعرّيّ في هذا الشّيء فإنّه كذلك كان يعيش في الفترة التي كان المسلمون يمرّون فيها بأحلك مراحل حياتهم في جميع بلاد المسلمين عامّة وفي الهند خاصّة.

في هذه الفترة من الزّمان كان مسلموا الهند في حالة شبيه بأوضاع الرّق إن لم تكن هي أوضاع الرّق نفسها. هكذا أصبح المسلمون غرباء في بلد هو بلدهم، في بلد عاشوا فيه منذ مئات السّنين.

فالعصران يتشابهان أشدّ التّشابه من شتّى أنواع الجور والظّلم والفساد في جميع ميادين الحياة، وليس هناك فارق إلا الزّمن، إذ أنّ المعرّيّ قد عاش النّصف الثّاني من القرن الرّابع والنّصف الأوّل من القرن الخامس الهجريّ، وأمّا صاحبنا الثّاني- إقبال- فإنّه قد عاش الرّبع الأخير من القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين الميلاديّ.

إذا لاحظنا أنّ هناك الأقدار المشتركة بين العصرين بالرّغم من وجود البعد الشّاسع بينهما. ونشأ وترعرع كلّ من الشّاعرين أي المعرّيّ وإقبال بالعصرين المتشابهين من عدّة وجوه. وبالتّالي نستطيع أن نقول أنّ عصر كلّ منهما له دور بارز في تكوين شخصيّتهما الفذّة، وفي تكوين أفكارهم وأرائهم الخاصّة بهما.

ثانيًا: مدينة المعرّيّ وإقبال

كلّ منهما ينتمي إلى مدينة قديمة تاريخيّة مشهورة. ينتمي صاحبنا المعرّيّ إلى مدينة معرّة النّعمان بينما ينتمي صاحبنا إقبال إلى مدينة سيالكوت. وقد فصّلنا القول عنهما في الفصلين السّابقين. تحدّثنا عن معرّة النّعمان في الفصل الأوّل وسيالكوت في الفصل الثّاني. ونرى في فصلنا هذا هل هناك قدر مشترك بين مدينتين؟ ومن المسلّم به أنّ كلّ منطقة حتّى في دولة واحدة تختلف عن غيرها من المناطق في تربتها، وجوّها، ومائها، وطبيعتها، والنّاس الذين يعيشون فيها. فمن المستحيل أن يكون هناك تشابه تامّ أو كثير من التّشابه بين بلدين بينهما بعد المشرقين أحدهما يقع في بلد عربيّ خالص أعني به الشّام، والآخر في بلد غير عربيّ أعني به الهند. وتعمّدت هنا في ذكر كلمة الهند لأنّ عندما وُلد محمّد إقبال سنة ١٨٧٧م كانت مدينة سيالكوت من إحدى المدن الهنديّة. ولم تكن الهند آنذاك منقسمة في دولتين الهند وباكستان، بل كانتا دولة واحدة تحت سيطرة الاستعمار الإنجليزيّ. وعندما قام الإنجليز بتقسيم الهند أصبحت مدينة سيالكوت إحدى المدن الباكستانيّة وأهمّها وأشهرها. نعود إلى حديثنا وهو هل هناك قدر مشترك بين مدينتين؟ فجواب هذا السّؤال هو نعم توجد بينهما الأقدار المشتركة من بعض الوجوه وهي كالآتية:

١. إنّ كلتي المدينتين- كما قلنا سابقًا- تاريخيّتان ومشهورتان.

٢. خرج منهما جماعة من العلماء والشّعراء، فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر.

٣. والقدر المشترك والأهمّ بينهما هو أنّ كلا من المدينتين كفى لها شرفًا أنّها أنجبت شاعرًا وفيلسوفًا مثل المعرّيّ وإقبال. الشّاعر والفيلسوف الذي أخلد لها اسمها، وأصبح إحدى أسباب شهرتها.

٤. لكلّ واحدة منهما خاصيّة بالتّصدير، ولو الأشياء التي تصدّرها معرّة النّعمان تختلف عن الأشياء التي تصدّرها مدينة سيالكوت. فمدينة معرّة النّعمان كانت وما زالت- كما سمعت ممّن زارها حاليًا- كثير الأشجار والفواكه، ولا سيّما التّين والفستق ومنها- كما ذكرنا في الفصل

الأوّل[1]– يحمل إلى مصر ومدن الشّام الأخرى. أمّا مدينة سيالكوت وهي تعتبر من أهمّ المراكز الصّناعية في باكستان والمعروفة لصناعة الأدوات الجراحيّة، والآلات الموسيقيّة، والسّلع الجلديّة. وهي مشهورة لصناعة كرة القدم في العالم. وتصدّر سيالكوت هذه المصنوعات إلى معظم بلاد العالم.

ثالثًا: أسرة المعرّيّ وإقبال

توجد هناك أيضًا بعض القواسم المشتركة في أسرة كلّ من المعرّيّ وإقبال. وهي كالآتية:

١. أسرة كلّ منهما أسرة نبيلة وشريفة.

٢. أفراد كلّ أسرة كانوا محبي العلم والأدب والنبوغ فيهما. وقد مرّ بنا القول في الفصل الأوّل عند ذكر نسب المعرّيّ، فإنّه ينتهي من أبيه إلى قضاعة ثم إلى التنوخ، والتنوخ من أكثر العرب مناقب وحسبًا، ومن أعظمها مفاخر وأدبًا، وفيهم الخطباء، والفصحاء، والبلغاء، والشّعراء. وكما مرّ بنا قول ياقوت الحموي في آباء المعرّيّ وأعمامه حيث قال: «وكان من آبائه وأعمامه، ومن تقدّمه من أهله وتأخّر عنه من ولد أبيه ونسله، فضلاءُ وقضاة وشعراء...»[2] هذا ما كان بالنّسبة لأسرة صاحبنا المعرّيّ. أمّا أسرة صاحبنا إقبال فلم نجد في ذكر آبائه وأجداده أنّهم كانوا فضلاء، وقضاة، وشعراء مثل آباء المعرّيّ إلا أنّهم كانوا صوفياء، ومحبي العلم والعلماء، كما مرّ بنا قول إقبال في الفصل الثّاني حيث قال: «فقد كان والدي من الدّارسين المتوغّلين في الفتوحات والفصوص.»[3] وكان جلّ اهتمام والد إقبال بالقرآن وكتب التّصوّف.

٣. من النّاحية الاقتصاديّة كانت أسرتان متوسّطتين. وظلّ صاحبنا المعرّيّ عائلا على الوقف الذي يعطيه ثلاثين دينارًا في السّنة وكان المعرّيّ يصرف نصف هذه الدّنانير على نفسه ونصفها الآخر على الذين كانوا يقومون بخدمته. وكذلك حمل أخواله عبء مصاريفه عندما رحل إلى بغداد. ولم يكسب المعرّيّ بيده طول حياته والسّبب في ذلك عماه، وزهده في حياته، وعدم رغبته في لذائذ الدّنيا وشهواته، وعزلته، وعكوفه على العلم والأدب. أمّا صاحبنا إقبال فظلّ، أيضًا، معظم حياته، نستطيع أنّ نقول مدّة حصوله على التّعليم، عائلا على أبيه ثم على أخيه الكبير

---

[1] للمزيد من التّفصيل انظر ص: ١٦ من الفصل الأوّل لهذا الباب.

[2] للمزيد من التّفصيل راجع: ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج: ١، ص: ٣٩٧– ٤٠٦.

[3] للمزيد من التّفصيل راجع: دار، بشير أحمد، أنوار إقبال، ص: ١٧٨.

الذي كان موظّفا حكوميًا في الجيش الإنجليزيّ. وكان مثل الأب بالنّسبة لإقبال. وهو الذي حمل عبء مصاريف إقبال التّعليميّة كلّها خلال قيام إقبال في لاهور لأجل التّعليم وخلال قيامه في البريطانيا، وعلاوة على ذلك عبء مصاريف السّفر إلى لاهور ثم إلى الإنجلترا. وإضافة إلى ذلك وهو لم يرفض إقبالا قطّ عندما احتاج إليه لمساعدة ماليّة وهو، أي أخوه الكبير، نفسه كان أبا ذا أولاد.

رابعًا: تربية أبوين لهما

بالنّسبة إلى تربية أبوين لهما رأينا أنّ المعرّيّ وإقبالا حظيا باهتمام بالغ من قبل والديهما نحو الناحيّة التّربويّة، كما درس المعرّيّ أوّل ما درس على يد أبيه وكذلك بدأ إقبال دراسته على يد والده. ولكن مع الأسف الشّديد لم يستطع المعرّيّ أن يستفيد من تربية والده لمدّة طويلة إذ تُوُفّيّ والده وهو ابن أربع عشرة سنة. وكان أحوج النّاس إلى أبيه لسبب عماه. ولكن عمر والد إقبال عمرًا طويلا حتّى استطاع أن يرى مجد ابنه وصيته الذي طار في البلاد ولذا استطاع إقبال أن يستفيد من تربية أبيه لزمن طويل. ولم يقصّر أبو إقبال في تربية ولده أيّ تقصير. وتُحكى حكايات كثيرة في صدد تربية والد إقبال له وقد ذكرنا منها في الفصل الثّاني تحت عنوان: «تربية أبويه له». فيبدو من تلك الحكايات أنّ أبا إقبال كان مفوّضا من قبيل أحد لتربية ولده إقبال. كما هو- أي والد إقبال- نفسه يصرّح بهذا، عندما لطم إقبال السّائل الشّحاذ، مخاطبا ابنه: «يوم القيامة حين يجتمع حول رسول الله ﷺ غزاة الإسلام وحكماؤه وشهداؤه وزهّاده ومتصوّفوه وعلماؤه والمذنبون النّادمون فينادي ذلك الشّحاذ المظلوم رسول الله ﷺ ويستغيثه فيسألني رسول الله قائلا: كنّا قد سلّمنا إليك شابًّا مسلمًا لتؤدّبه خير تأديب على مبادئ شريعتنا الواضحة إلا أنّك لم تستطع أن تقوم بهذا العمل السّهل لتجعل إنسانًا من طود ترابيّ فماذا سوف يكون جوابي لسيّدي ومولاي رسول الله ﷺ؟! عليك يا بنيّ، أن تتصوّر ذلك الجمع المحتشد وأن تراعي شرف لحيتي هذه البيضاء، أنظر إليّ كيف تراني أرتعد خوفًا ورجاء ألا تظلم أباك إلى هذا الحدّ. لله أرجوك أن لا تخزيني بين يدي مولاي رسول الله ﷺ . أنت زهرة من الحديقة المحمّديّة، فعليك أن تكتمل حين تخرج من تلك الحديقة، وعليك أن تتخذ اللّون والرّائحة من ربيع تلك الحديقة نفسها ولكي يفوح قلبك برائحة الأخلاق النّبويّة على صاحبها الصّلاة والسّلام.»[1]

---

[1] فقير، وحيد الدّين (سيّد)، روزگار فقير، ج: ٢، ص: ٤٠٨، ٤٠٩.

وهكذا كانا ككلّ إنسان متّصلين بأمّهما أشدّ اتصال، وكذلك كانت أمّ كلّ منهما شديدة الاتّصال به. وكلاهما رثى أمّه.

خامسًا: صفة خَلقهما

لا يعنينا هنا من صفة خلقهما شيء إلا شيء واحد وهو عما المعرّيّ وبصارة إقبال. لأنّ هذا الشّيء يساعدنا كثيرًا عند المقارنة بين المعرّيّ وإقبال. لأنّ هناك أشياء تخصّ بالعميان ما لا تخصّ بالمبصرين. وكذلك هناك أشياء يمتاز بها المبصرون دون العميان. وشيء آخر أريد أن أذكر هنا للقرّاء الكرام وهو أنّ إقبالا ولو كان بصيرًا ولكن كانت عينه اليمنى ضعيفة البصر.[1]

ويقول الدّكتور جاويد إقبال في هذا الصّدد: «وأمّا عين إقبال اليمنى فكانت ضعيفة البصر منذ الطّفولة، ولعلّ ذلك كان هو السّبب الذي جعل إقبالا يستعمل النّظارة وهو طالب بالكلّيّة. وقد حكى إقبال شخصيًّا أنّ عينه هذه كانت قد ضعفت وهو في الثّانية من عمره، ومن ثمّ لم يكن يتذكّر أنّ عينه هذه كانت سليمة صحيحة في يوم من الأيّام، وكان يرى الأطبّاء أنّ العين اليمنى كان بصرها قد ضعف بسبب الدّم الذي استنزف منها، وكانت أمّ إقبال قد أخبرت ابنها بأنّ دمه كان قد استخرج بواسطة العلق وهو صغير.»[2]

وقد ذكرت هنا هذا الشّيء حتّى نعلم بأنّ إقبالا مشترك بعما المعرّيّ ولو بشكل جزئيّ.

سادسًا: ذكاؤهما وفطنتهما

كان كلّ من المعرّيّ وإقبال على غاية من الذّكاء والحفظ. وقد تروى في ذكاء أبي العلاء، وفطنته، وسرعة حفظه، وألمعيّته، وتوقّد خاطره، وبصيرته روايات كثيرة ما لم ترو في ذكاء إقبال، وفطنته. ولكن في الواقع كان أيضًا على غاية من الذّكاء والفطنة، وكان دائمًا متفوّقًا في الذّكاء على أقرانه. ونذكر هنا روايتين تشيران إلى فطنته وحفظه– ولو نبحث في المصادر المتعلّقة بحياة إقبال عن مثل هذه الأشياء لنستطيع أن نأتيَ بأمثلة كثيرة تتعلّق بذكائه، وفطنته، وألمعيّته– .أمّا روايتان فإحداهما تتعلّق بصباه عندما كان في العاشرة من عمره، فيروى أنّه وصل إلى المدرسة متأخّرًا على غير عادته. فأسرع إليه أحد زملائه– وفي رواية سأله أستاذه – متسائلا عن سرّ تأخّره،

---

[1] سالك، عبد المجيد، ذكر إقبال، ص: ٢٣.

[2] جاويد إقبال (الدّكتور)، النّهر الخالد، ترجمة عربية: الدّكتور ظهور أحمد أظهر، ج: ١، ص: ١٦٧.

فأجابه على الفور: «إنّ الإقبال يأتي متأخرًا.»[1] فذكر اسمه وأراد به الحظّ- وأشار بهذا — وهو ابن عشر سنوات- إلى حقيقة مسلّم بها، وهي إتيان الحظّ متأخرًا عادة- لأنّ معنى الإقبال في اللّغة الأرديّة غير معناه في اللّغة العربيّة، فمعناه في الأرديّة «الحظّ».

وأمّا الرّواية الثّانية فهي أنّه احتاج إلى تعلّم اللّغة الألمانيّة، عندما كان في البريطانيا، لأنّ مناقشة رسالته للدّكتوراه كانت في اللّغة الألمانيّة، فأخبرت (فراولين ران) السّيدة (عطية فيضي) بأنّ (إقبالا) تعلّم اللّغة الألمانيّة في مدّة قليلة هي ثلاثة أشهر، ولا يمكن لأحد أن يتعلّم هذه اللّغة بهذه السّرعة.[2]

فهذه رواية أيضًا تدلّ على كمال حفظ إقبال وفطنته. وهناك روايات كثيرة نستطيع أن نسردها في سرعة حفظه وواعيته ولكن لا يسعنا المجال لسردها هنا.

سابعًا: طلبهما للعلم ورحلاتهما له

كلّ من المعرّيّ وإقبال طلب العلم حسب تقاليد عصرهما، والعلوم التي كانت رائجة في عصر كلّ منهما. فما كان النّظام المدرسيّ ولا الجامعيّ في عصر المعرّيّ، وإنّما كان الطّلاب يأخذون دروسهم على أيدي الشّيوخ الماهرين في العلوم الدّينيّة والعصريّة. فأخذ العلم حسب تقليد زمانه. أمّا في أيّام إقبال فكان هناك النّظام المدرسيّ والجامعيّ لتدريس العلوم المختلفة. ولكن بالنّسبة للعلوم الدّينيّة فكانت تدرّس في المساجد والكتاتيب. فأخذ إقبال أيضًا العلم حسب تقليد عصره بدءًا من المسجد وانتهاء إلى الجامعة ومكملا الإبتدائيّة، والمتوسّطة، والإعداديّة، والكلّيّة، والماجستير، والدّكتوراه، وآخذًا شهادة القانون.

إذًا الفرق واضح بين أخذ المعرّيّ العلم وبين أخذ إقبال العلم، والسّبب في ذلك البعد الشّاسع بين الزّمنين. فمن ناحية أخذ العلم والنّبوغ فيه وبذل الجهود المضنية له هما مشتركان، ومن ناحية طريقة أخذ العلم هما مختلفان، والسّبب في هذا الاختلاف قد ذكرناه وهو اختلاف عصريهما.

كذلك رحل كلّ من المعرّيّ وإقبال لطلب العلم والاستكثار منه إلى بلاد أخرى مغادرًا مسقط رأسه. فرحل المعرّيّ إلى مدينة حلب، وأنطاكية أو كفرطاب حسب رأي ابن العديم،

[1] معوّض، أحمد (الدّكتور)، العلامة محمّد إقبال، حياته وآثاره، ص: ٣٣.

[2] أنظر جاويد إقبال (الدّكتور)، النّهر الخالد، ج: ١، ص: ٢٢٠.

وطرابلس، وصنعاء كما مرّ بنا قول الحافظ ابن الحجر[1] في الفصل الأوّل، وبغداد. ورحل كذلك صاحبنا إقبال إلى لاهور، والإنجلترا، وألمانيا.

هكذا أخذ كلّ من المعرّيّ وإقبال العلم من بلدهما ومن مراكز العلم المشهورة الأخرى. وكان المعرّيّ يهتمّ أكثر ما يهتمّ بالإلمام باللّغة والأدب، بينما كان جلّ اهتمام إقبال بالفلسفة، والأدب، والتّصوّف.

وهناك شيء جدير بالذّكر في هذا المقام وهو أنّ رحلة المعرّيّ إلى بغداد أحدثت تغييرًا جذريًا في أفكاره، الأفكار التي سجّل معظمها في اللّزوميات. فنرى المعرّيّ بعد عودته من بغداد غير المعرّيّ الذي كان قبل ذهابه إلى بغداد. وكذلك رحلة إقبال إلى الإنجلترا أحدثت تغييرًا جذريًا في أفكاره فعاد منها إلى بلده وهو غير إقبال الذي ذهب إليها.

ثامنًا: تدريسهما

قام كلّ من المعرّيّ وإقبال بتدريس العلوم التي حصل عليها. وكما مرّ بنا قول ابن فضل الله العمريّ في الفصل الأوّل عند ذكر تلامذته حيث قال: «وأخذ عنه خلق لا يعلمهم إلا الله ﷻ، كلّهم قضاة وأئمة وخطباء وأهل تبحّر وديانات، استفادوا منه، ولم يذكره أحد منهم بطعن، ولم ينسب حديثه إلى ضعف ولا وهن...»[2] وكذلك أخذ عن صاحبنا إقبال خلق كثير إذ درّس في الكلّيّة الحكوميّة بلاهور، والكلّيّة الشّرقيّة لجامعة البنجاب، وجامعة لندن. وكان يدرّس اللّغة العربيّة، والتّاريخ، والاقتصاد، والفلسفة، واللّغة الإنجليزيّة.

تاسعًا: قضية دينهما

من حسن الاتّفاق رُمي كلّ من إقبال والمعرّيّ بالإلحاد، ولكن قضية دين المعرّيّ أصبحت أمرًا مشهورًا، وتحدّثت به كثير من المصادر والمراجع. ولكن قضية دين إقبال فما وصلت في الشّهرة مثلما وصلت قضية دين المعرّيّ. ولكن هذا أمر واقع أنّه– أي إقبال– رُمي بالإلحاد والكفر مثلما رُمي صاحبنا المعرّيّ. وقد فصّلنا القول في قضية دين المعرّيّ في الفصل الأوّل، واستنتجنا في الأخير

---

[1] ابن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، ج: ١، ص: ٢٠٤.

[2] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: ٢٢٣، نقلا عن مسالك الأبصار لابن فضل الله العمريّ.

أنّه بريء ممّا قالوا فيه من الإلحاد والكفر، وأنّ هذه المحاولة في إثبات إلحاده كان أكثر ما كان من قبل حسّاده، لأنّ كلّ منعم محسود، ومن قبل الذين لم يقابلوه لأنّ الذين قابلوه أمنوا بدينه. وحصل مثل هذا تمامًا لصاحبنا إقبال. وهو أيضًا رُمي بالإلحاد من قبل حسّاده والذين لم يستطيعوا أن يفهموا كلامه الذي كان محتاجًا إلى تأويل أو تفسير،فبناء على هذا الكلام رموه به ما رموه. ولأنّ– كما قلنا أنفًا– أنّ قضية دينه ليست شائعة مثل قضية دين المعرّيّ لذا لم نشعر بحاجة إلى ذكرها بالتّفصيل كما ذكرنا قضية دين المعرّيّ بالتّفصيل. ولكن نذكر هنا على سبيل المثال فتوى أفتاها أحد علماء الهند (وهو أبو محمّد ديدار عليّ الخطيب بمسجد المرحوم وزير خان) بأنّ إقبالا ليس بمؤمن. وإليك نصّ تلك الفتوى: «إنّ كلمة "برورد كار (الرّبّ)" و"يزدان (الإله)" خاصّ بذات الباريء سبحانه وتعالى، وأمّا "أوتار الهنادكة" أي (الآلهة الشّفعاء) فهي عقيدة تقول بمولد الإله، ففي مثل هذه الظّروف استخدام كلمة "يزدان" و"برورد كار" للشّمس كفر صريح. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ العقيدة القائلة بمولد الإله كفر أيضًا، وأمّا إهانة سيّدنا موسى عليه السّلام كفر، أمّا إهانة علماء الدّين فهو فسق. فعلى هذا إذا لم يتب قائل هذه الأبيات الشّعريّة (أي إقبال) فعلى المسلمين أن يقطعوا الصّلات به والتّعامل معه وإلا يكونون آثمين للغاية.»[١]

والواقع أنّ الشّيخ (ديدار على) هذا قد أصبح هدفًا للملامة من قبل جميع الأطراف الإسلاميّة والجوانب المحلّيّة بعد إصدار الفتوى هذه، وقد كان ذلك انتقامًا من رجال الدّين لذلك الإنسان الذي ألّح على المسلمين أن يعرفوا شخصيّتهم ويدركوا ذاتيتهم والذي اجترأ على دعوة المسلمين إلى الوحدة ليكونوا أمّة واحدة.[٢]

وهناك كتاب باللّغة الأرديّة اسمه «استعراض الاعتراضات الواردة على شخصيّة إقبال» للبروفسير الدّكتور أيوب صابر. وقد جمع المؤلّف في كتابه هذا الاعتراضات الواردة على شخصية إقبال ثم دافع عنه أحسن الدّفاع وأبطل هذه الاعتراضات بالأدلّة القاطعة. وقد تناول أيضًا مؤلّف الكتاب قضية دين إقبال.

---

١ جاويد إقبال (الدّكتور)، النّهر الخالد، ج: ٢، ص: ٣٠٣.

٢ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٠٣.

إذًا نقول بأنّ كلا من المعرّيّ وإقبال اشتركا في مواجهة الإيذاء من قبل حسّاده والذين لا يستطيعون أن يفهموا كلامهما حقّ الفهم.

عاشرًا: تآليفهما

إنّ لكلّ من المعرّيّ وإقبال تآليف كثيرة، إلا أنّ عدد مؤلّفات المعرّيّ أكثر بكثير من عدد مؤلّفات إقبال حيث وصل عدد مؤلّفاته إلى مائتي مؤلّف ولكن ضاع أكثرها ولم يصلنا منها إلا قليل. وأكثر كتبه في اللّغة والأدب. أمّا مؤلّفات إقبال فهي تتناول الموضوعات المختلفة من الأدب، والاقتصاد، والتّصوّف، وغيرها من الموضوعات. وما يهمّنا هنا هو كونهما صاحبي الدّواوين. فالمعرّيّ له ديوانان مشهوران وهما ديوان سقط الزّند الذي يتضمّن فيه شعر صباه وشبابه. وديوان لزوم ما لا يلزم الذي يتضمّن فيه شعر كهولته. أمّا صاحبنا إقبال له حوالي أحد عشر ديوانًا، بعض منها في اللّغة الأرديّة وبعض آخر في اللّغة الفارسيّة. لكن جُمعت فيما بعد الدّواوين الأرديّة في كتاب والدّواوين الفارسيّة في كتاب آخر. هكذا أصبح له أيضًا ديوانان: ديوان في اللّغة الأرديّة وديوان في اللّغة الفارسيّة. أمّا كلامه الشّعريّ فيقسمونه في ثلاثة أقسام: الأوّل: من بداية قرضه الشّعر إلى ١٩٠٥م أي قبل ذهابه إلى الإنجلترا. الثّاني: من ١٩٠٥م إلى ١٩٠٨م أي مدّة قيامه في البريطانيا. الثّالث: من ١٩٠٨م إلى وفاته. وكلام كلّ قسم له مزايا خاصّة به. ونتحدّث عن هذه المزايا في الباب الثّاني لهذه الرّسالة– إن شاء الله تعالى–.

هذه هي أهمّ القواسم المشتركة والمختلفة بين عصرهما وحياتهما، وهناك أيضًا القواسم المختلفة الأخرى بين حياتهما لم نذهب إلى تفصيلها، ككون المعرّيّ مجرّدًا طيلة عمره، بينما تزوّج إقبال بثلاث زوجات، وكون المعرّيّ لا يأكل اللّحم وكلّ ما له صلة بالحيوانات من بيض وزبدة وقشطة وغيرها من الأشياء المأكولة أو المشروبة، ترحّمًا بها، بينما يأكل إقبال اللّحم وكلّ ما له صلة بالحيوانات من المأكولات والمشروبات. وكذلك عدم مشاركة المعرّيّ في الحياة السّياسيّة والاقتصاديّة عمليًّا وعدم مخالطته بالنّاس، بينما نجد إقبالا يقضي حياة حافلة بمشاركاته في السّياسة، والاقتصاد، والاجتماع، ومخالطته بالنّاس من كلّ ميادين الحياة. ومن الممكن أن نجد هناك القواسم الأخرى لا يشترك فيها المعرّيّ وإقبال، ولكن ركّزنا كلّ ما ركّزنا على القواسم المشتركة بين عصريهما، وحياتهما لكي تدلّ هذه القواسم المشتركة على تشابه أفكارهما وبيّنّا– كما قلنا سابقًا– القواسم المختلفة ضمن القواسم المشتركة.

الباب الثّاني

الشّعر بين المعرّيّ وإقبال

الفصل الأوّل

شعر المعرّيّ وأهمّ الموضوعات التي تناولها في شعره

المبحث الأوّل: أبو العلاء والشّعر

إتّفقت كلمة العلماء بالشّعر على أنّ أبا العلاء شاعر مجوّد، ولم يشذّ عنهم إلا ابن خلدون وشيوخه، فإنّه ذكر في مقدّمته شيئًا من أحكام الشّعر، وطريقة نظمه، ومنزلته عند العرب وبعد ذكر هذه الأشياء قال: «وبهذا الاعتبار كان الكثير ممن لقيناه من شيوخنا في هذه الصّناعة الأدبيّة يرون أنّ نظم المتنبيّ والمعرّيّ ليس هو من الشّعر في شيء، لأنّهما لم يجريا على أساليب العرب...»[1]

ثم قال: «إنّهم كانوا يعيبون شعر المتنبيّ والمعرّيّ لعدم النّسج على الأساليب العربيّة، فكان شعرهما كلامًا منظومًا نازلا عن طبقة الشّعر والحاكم بذلك هو الذّوق.»[2]

وقد ذكر محمّد سليم الجنديّ في «الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره» خلاصة ما يرمي إليه ابن خلدون في كلامه هذا قائلا:

وخلاصة ما يرمي إليه في كلامه هذا ثلاثة أمور:

الأوّل: إنّ تعريف الشّعر الذي عرّفه به العروضيّون ليس بحدّ ولا رسم.

الثّاني: إنّه ذكر تعريفًا للشّعر يعطيه حقيقه الشّعر.

الثّالث: بناؤه على هذا أنّ نظم المتنبيّ والمعرّيّ ليس من الشّعر في شيء.

ثم يقول الجنديّ: وكلامه في الثّلاثة غير سديد ولا صحيح. ثمّ ردّ على هذه الأمور الثّلاثة التي تتخلّص من كلام ابن خلدون، وفصّل القول في هذا، ثم في نهاية كلامه هذا قال: «ويتّضح من خلاصة ما ذكرناه هنا وهناك أنّ تعريف الشّعر الذي ارتضاه ابن خلدون غير صحيح. وإذا تبيّن بطلان هذا بطل ما بُني عليه، وهو الأمر الثّالث لأنّ المبنيّ على الفاسد فاسد. على أنّ

---

[1] ابن خلدون، عبد الرّحمن بن محمّد الحضرميّ، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار القلم، ط: الخامسة، ١٩٨٤، ص: ٥٧٣.

[2] المرجع نفسه، ص: ٥٧٥.

للمتنبيّ والمعرّيّ من الكلام البليغ المبنيّ على الاستعارة والأوصاف كثيرًا مما يعجز عنه المتقدّمون والمتأخرون». [1]

أبو العلاء شاعر خِنْذِيذ

قال بعض العلماء: الشّعراء أربعة:

شاعر خِنْذِيذ[2]: وهو الذي يجمع إلى جودة شعره رواية الجيّد من شعر غيره؛

وشاعر مُفْلِق: وهو الذي لا رواية له، إلا أنّه مجوّد في شعره كالخِنذِيذ؛

وشاعر فقط: وهو فوق الرّديء بدرجة؛

وشُعْرور: وهو لا شيء.

وقال آخرون: الشّعراء أربعة:

شاعر مُفلق: وهو الذي يأتي في شعره بالفِلْق، وهو العجب. وقيل: الفلق: الدّاهية؛ وشاعر مطلق، وشويعر، وشعرور. [3]

وإذا أنعمنا النّظر في شعر أبي العلاء، واستقرينا ما وصل إلينا في كلامه من أسماء الشّعر الذين اطّلع على أشعارهم، وانتقدها واستشهد بها أو لها، أو أشار إليها في شعره ونثره، تبيّن لنا أنّه جمع بين جودة الشّعر، ورواية الجيّد الكثير من شعر غيره. فهو إذن شاعر خنذيذ على القول الأوّل، وشاعر مُفلق على القول الثّاني.

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، دمشق، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ج: ٢، ص: ٩٠٥، ٩٠٩.

[2] والخِنذِيذ: الفحل والخصيّ أيضًا، فهو من الأضداد. والخنذيذ: الشّاعر المنقح المفلق وجاء بمعنى الخطيب المصقع. ويقال شاعر مفلق، أي مجيد يجيء بالعجائب في شعره. لمزيد من التفصيل انظر ابن منظور الأفريقي، محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط: الأولى، ج: ٣، ص: ٤٨٩.

[3] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانيّ البصريّ، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، ص: ٢١٧، ٢١٨.

أبو العلاء معرق في الشّعر ومن بيت شعر

إذا قال الرّجل الشّعر ولم يكن في آبائه شاعر قبله يقال له: شاعر، فإذا كان أبوه قبله شاعر فقط يقال له: الثّنيان. وإذا كان أبوه وجدّه شاعرين فقط أو كانا هما ومن فوقهما من آبائه شعراء فهو معرق في الشّعر. وإذا عمّ الشّعر أكثر أهل بيته أو جميعهم، فهو من بيت شعر.

والفرق بين المعرق وذي البيت أنّ المعرق من تكرّر الشّعر فيه وفي أبيه وجدّه فصاعدًا، ولا يكون معرقًا حتى يكون الثّالث فما فوقه شعراء. وذو البيت من عمّ الشّعر أكثر أهل بيته أو جميعهم.[1]

ثم يقول الجنديّ في صدد كون أكثر أفراد أسرة المعرّيّ شعراء: وكان أخوا أبي العلاء محمّد وعبد الواحد شاعرين، وفي أولادهما وحفدتهما عدد عظيم من الشّعراء. نعرف منهم طائفة غير قليلة، منهم: إسماعيل بن إبراهيم بن شكر بن عبد الله بن محمّد بن عبد الله بن محمّد أخي العلاء بن عبد الله بن سليمان بن محمّد بن سليمان.

فهؤلاء أحد عشر أبًا على عمود واحد، وكلّهم شعراء، ولم نقف على بقيّة أعقابهم، وربّما كان فيهم عدد كبير من الشّعراء. وقد ذكرنا في (تاريخ المعرّة) طائفة من أمثالهم من بني المهذب، وبني حصين، وبني زريق، وبني حوازي، وغيرهم، وهؤلاء كلّهم من تنوخ. وما فاتنا ذكره منهم أضعاف ما ذكرناه. ولولا أنّ أبا العلاء قطع حبل النّسل لرأينا في أعقابه عددًا عظيمًا من الشّعراء.[2]

ومن هذا يتبيّن لنا أنّ أبا العلاء شاعر معرق في الشّعر، ومن بيت شعر، وأنّه أجدر النّاس بهاتين الصّفتين.

إبتداء قول المعرّيّ الشّعر

إتّفقت كلمة العلماء على أنّ أبا العلاء قال الشّعر وهو صبيّ صغير، ولكنّهم اختلفوا في تحديد السّنة التي قاله فيها، فجزم فريق منهم بأنّه قال الشّعر في السّنة الحادية عشرة من عمره.

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٤٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٩٤٦.

ومن هؤلاء: ابن الجوزيّ في (المنتظم) وياقوت في (إرشاد الأريب)، وابن خلكان في (الوفيات)، والذّهبيّ في (تاريخ الإسلام)، وابن الورديّ في (تتمّة المختصر)، والصّفديّ في (الوافي بالوفيات)، واليافعيّ في (مرآة الجنان)، وابن تغري بردي في (النّجوم الزّاهرة)، وابن العماد في (شذرات الذّهب).[1]

وشكّ فريق آخر، فقال: إنّه قال الشّعر في الحادية عشرة أو الثّانية عشرة من عمره. ومن هؤلاء ابن الأنباريّ في (نزهة الألبّاء)، وسبط ابن الجوزيّ في (مرآة الزّمان)، وابن فضل الله العمريّ في (مسالك الأبصار)، والصّفديّ في (نكت الهميان)، وابن كثير في (البداية والنّهاية) والعينيّ في (عقد الجمان) والسّيوطيّ في (بغية الوعاة)، والعباسيّ في (معاهد التّنصيص)، والمكيّ في (نزهة الجليس)، وابن العديم في (الإنصاف).[2]

يقول الجنديّ في هذا الصّدد: الخطب يسير بين هذا الجزم والشّكّ، ولم أر أحدًا زاد على الثّانيّة عشرة. وقد ذكرت في الكلام على بديهته ونباهته أنّ جماعة من الحلبيّين جاؤوا ليختبروه، فقال لهم: هل لكم في المقافاة بالشّعر؟ وكان كلّما أنشده واحد منهم بيتًا أجابه من نظمه على قافيّته، حتى قطعهم كلّهم وكان إذ ذاك صبيًّا صغيرًا يلعب مع الصّبيان.

ثم يقول: ونقلت عن ابن خلكان أنّ شخصًا قال له: رأيت في تأليف أبي العلاء ما صورته: أصلحك الله وأبقاك، لقد كان من الواجب أن تأتينا اليوم... ثم تبيّن له أنّ هذه الكلمات تخرّج من بحر الرّجز.

وهذا وأشباهه ممّا ذكرناه في بديهته وارتجاله يدلّنا على أنّ أبا العلاء شاعر بفطرته منذ نشأته، وأنّه هو والشّعر رضيعا لبان.[3]

دواوين أبي العلاء الشّعريّة

لأبي العلاء شعر ونثر، وقد كان يعتقد أنّه شاعر، كما كان يعتقد أنّه كاتب. ولا شكّ في أنّه قد نظم كثيرًا من الشّعر، وأنّ ما ضاع من نظمه أكثر ممّا بقي، فإنّه بدأ يعاني القريض في

---

[1] أنظر ذلك في تعريف القدماء بأبي العلاء ص ص: ١٨، ٦٨، ١٨٤، ١٩١، ٢٠٨، ٢٦٦، ٢٩٩، ٣٣٠، ٣٤٨.

[2] أنظر المرجع نفسه، ص ص: ١٧، ١٤٤، ٢٢٤، ٢٨٧، ٣٠١، ٣٢٠، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٥٤، ٥٥١.

[3] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٤٧.

الحادية عشر من عمره، وقد نيّف على الثّمانين وما ترك القريض، وما أعرض عنه، فمن المعقول أن ينتج هذا العمر الطّويل والعمل الكثير شعرًا كثيرًا، على أنّه يحدّثنا عن نظم قد ضاع، ولم يصل إلينا منه شيء، فقد ذكر أنّ كتابه المعروف باسم (استغفر واستغفري) يشتمل على عشرة آلاف بيت. ونحن لا نعرف من هذا الكتاب إلا اسمه. وزعم الرّحّالة الفارسيّ ناصر خسرو أنّ أبا العلاء نظم من الشّعر مائة ألف بيت.[1]

وقد كانت رحلته نحو سنة ٤٣٨هـ. وعاش أبو العلاء بعدها نحو من إحدى عشرة سنة. ولا شكّ أنّه نظم في خلالها شيئًا كثيرًا. وإذا صحّ ما قاله الرّحّالة الفارسيّ، وأنّ أبا العلاء قال الشّعر وهو ابن إحدى عشرة سنة، وأسقطنا من عمره أيّام التّعلم والتّعليم، والسّفر والمرض، ومقابلة الزّوّار وما شاكل ذلك؛ وقسمنا شعره على أيّام حياته الباقية، أصاب كلّ يوم منها نحوًا من عشرة أبيات، وهذا ليس بقليل ولا يقدّره حقّ قدره إلا من عانى صناعة الشّعر، لا سيّما مثل شعر أبي العلاء الطّافح بالمسائل العلميّة، والنّكت الأدبيّة، والإشارات التّاريخيّة والحِكم، والنّقد، والتّهكّم، وما أشبه هذا.

ومن المؤسف جدًّا أنّنا لم نتمكّن من معرفة شيء من كتُبه الشّعريّة غير (سقط الزّند) و(لزوم ما لا يلزم) و(ملقى السّبيل) وشيء نزر من (ديوان الألغاز)، ديوانه الذي قيل: إنّه قاله في بغداد، إن صحّ أنّه له.[2]

إذا ليس لدينا من شعر أبي العلاء إلا ثلاثة دواوين: أوّلها سقط الزّند، والثّاني الدرعيّات، والثّالث اللّزوميات.

ووصف الدّكتور طه حسين هذه الدّواوين الثّلاثة في تجديد ذكرى أبي العلاء. وإليك تفصيل ذلك فيما يلي:

أوّلا: سقط الزّند

المشهور أنّه يشتمل على شعره أيّام الشّباب، وإن كان ذلك موضع بحث، فإنّا نجد فيه قصائد نُظمت في بغداد، وبعد رجوعه إلى المعرّة، بل نجد قصيدة نُظمت سنة أربع عشرة وأربعمائة، وهي الطّائيّة التي بعثها إلى خازن دار العلم ببغداد. وإنّما نعيّن لها التّاريخ، لأنّ فيها ذكر

---

[1] طه حسين وآخرون، تعريف القدماء بأبي العلاء ، ص: ٤٦٣ نقلا عن سفرنامه لناصر خسرو.

[2] أنظر الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٤٩.

الفتنة التي أذكاها بالشّام صالح بن مرداس ليملك حلب. وحسّان بن مفرج ليملك الرّملة، وسنان بن عليان ليملك دمشق... فهذه القصيدة قد نظمها أبو العلاء وله خمسون سنة. ومن الظّاهر أن ليست هذه بسنّ الشّباب، غير أنّ أبا العلاء نفسه، هو الذي حدّثنا بأنّ سقط الزّند يشتمل على أشعار نُظمت في أيّام الصّبا، وهو إنّما خبرنا بذلك في ثبت كُتُبه، الذي لا نشكّ في أنّه وضع بعد سنة أربعين وأربعمائه، فلا شكّ في أنّ أبا العلاء إنّما لاحظ أنّ شعر الشّباب في سقط الزّند، أكثر من شعر الكهولة والشّيخوخة، فحكم عليه هذا الحكم، ولعلّ الكتاب قد جمع بعد رجوع أبي العلاء من بغداد، ثم زيد عليه ما جدّ من الشّعر.[1]

ثانيًا: الدّرعيّات

وهو ديوان صغير يشتمل على أشعار وُصفت فيها الدّرع خاصّة، وقد طُبع بمصر ملحقًا بسقط الزّند، ونصّ في ثبت الكُتُب على أنّه كتاب مستقلّ، أُلحق بسقط الزّند. ولقد حاولنا أن نعلّل عناية أبي العلاء بالدّروع خاصّة، فلم نستطع أن نفهم لذلك سببًا، إلا أن يكون قد حفظ في وصف الدّرع شيئًا كثيرًا، فأراد أن يظهر مقدرته الفنّيّة بوضع ديوان لها خاصّة. وليس من البعيد أن تكون بين الدّرعيّات وبين هذا القانون الصّارم الذي أخذ به نفسه، واتّقى به الألم والجزع صلة ما، ولكن ذلك على ما فيه من تكلّف يحتاج إلى النّصّ التّاريخيّ. على أنّ الدّرعيّات لم تُنظم إلا في الطّور الثّالث من حياته، وذلك ما لم نُوفّق إليه.[2]

ثالثًا: اللّزوميّات

وهي أكبر الدّواوين الثّلاثة، وأجلّها خطرًا، نُظمت كلّها في الطّور الثّالث، حسب رأي الدّكتور طه حسين حيث يقول: «لم يوضع اللّزوميّات في وقت معروف، ولكنّه نُظِمَ في الطّور الثّالث من غير شكّ.»[3]

ولكن يخالف محمّد سليم الجنديّ هذا الرّأي قائلا: ولم يبيّن لنا التّاريخ الزّمن الذي ابتدأ فيه أبو العلاء نظم اللّزوم، ولا أشار أبو العلاء في شيء ممّا وقفنا عليه من كلامه إلى شيء من هذا، ولا نجزم بأنّه كلّه ممّا نُظم بعد رجوعه من بغداد لأسباب جمّة منها:

---

[1] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٩٢، ١٩٣.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٩٣.

[3] المرجع نفسه، ص: ٢٢٠.

١. أنّ ذلك يفتقر إلى نصّ تاريخيّ، وليس لدينا ذلك.

٢. أنّ أبا العلاء ذكر في شعره في غير (لزوم ما لا يلزم) كثيرًا من المصطلحات العلميّة، والدّينيّة، واللّغويّة، والفلسفيّة، وغيرها.

وهذا يدلّ على أنّ ذكر المصطلحات والمسائل العلميّة في شعره لا يختصّ بما كان منه بعد رجوعه من بغداد، ولا بما في (لزوم ما لا يلزم).

٣. أنّ لأبي العلاء أبياتًا في غير (لزوم ما لا يلزم) التزم فيها ما لا يلزم، منها قوله في ملقى السّبيل:

يَدُومُ الْقَدِيمُ إله السَّمَاء
وَيَقْضِي بِأَقْدَارِهِ مَا حَدَثْ
مَا أَرْغَبَ الْمَرْءَ فِي عَيْشِهِ
وَلَكِنْ قُصَارَاهُ سُكْنَى الْجَدَثْ[1]

ومنها قوله في (سقط الزّند) من أبيات ثمانية التزم فيها كلّها الباء قبل الياء المشدّدة:

ذَلَّتْ لِمَا تَصْنَعُ أَيَّامُنَا
نُفُوسُنَا تِلْكَ الأَبِيَّاتُ[2]

وقوله في الدّرعيّات:

عليك السَّابِغَاتِ فَإِنَّهُنَّه
يُدَافِعْنَ الصَّوَارِمَ وَالأَسِنَّهْ[3]

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ١١٥١، نقلا عن ملقى السّبيل تحقيق كامل كيلاني: ٣٣١.

[2] طه حسين وآخرون، شروح سقط الزّند، مصر: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ق: ٢، ص: ٨٣٦.

[3] المرجع نفسه، ق: ٥، ص: ٢٠٠١.

وقد التزم النّون المشدّدة في القصيدة كلّها، وهي سبعة وعشرون بيتاً... وفي النّهاية يقول: فهذه الأمور لا نستطيع معها أن نجزم بأنّ كلّ شعر له فيه مسائل علميّة، أو فيه التزام ما لا يلزم يجب أن يكون في الطّور الأخير أي بعد رجوعه من بغداد، أو في (لزوم ما لا يلزم).[1] فمثّلت اللّزوميّات حياة عقله، ووجدانه وخلقه أحسن تمثيل.

تقسيم شعره بحسب الزّمن

حاول الدّكتور طه حسين أن يقسم شعر المعرّيّ بحسب أطوار حياته إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل

طور الحداثة، ومدّته عشرون سنة تنتهي في سنة ٣٨٣هـ وهي المدة التي ما حدثته نفسه منذ فارقها باجتداء علم من عراقي ولا شآم.

القسم الثّاني

الشّعر الذي قاله بعد انقضاء الطّور الأوّل إلى أن رجع من بغداد سنة ٤٠٠هـ، ومدّته سبع عشرة سنة. وهي التي نضج فيها علمه، واستحصف عقله، ورحل إلى بعض البلدان، واطّلع على كثير ممّا لم يطلع عليه من العلم أو من العلماء وخزائن الكتب.

القسم الثّالث

الشّعر الذي قاله بعد رجوعه من بغداد إلى أن فارق الحياة سنة ٤٤٩هـ، ومدّته تسع وأربعون سنة. وهي التي أخصب فيها فكره، وأثمر أدبه وعلمه، وألزم نفسه فيها ما لا يلزمها.[2]

ويقول محمّد سليم الجنديّ في هذا الصّدد: هذا التّقسيم حسن جدًّا، لكنّه يتوقّف على معرفة زمن كلّ قصيدة أو قطعة من شعره؛ ولم يساعد التّاريخ على معرفة ذلك كلّه، والحكم المبنيّ على استقراء ناقص أو شبه واهية لا قيمة له في نظر العلم.[3]

---

١ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ١١٥٢.

٢ أنظر طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٩٤.

٣ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٤٩.

خصائص شعره

حاول الدّكتور طه حسين أن يجعل لشعر المعريّ في كلّ طور طابعًا خاصًّا به، وسمة تميّزه من شعره في طور آخر ولكنّه حسب رأي محمّد سليم الجنديّ لم يُوفّق حيث قال:

شعره في الطّور الأوّل

فأمّا شعره في طور الحداثة، فتكثر فيه المبالغة، ويظهر فيه التكلّف، وتنقصه متانة اللّفظ، ورصانة الأسلوب واتّقان المعنى. ولا يكاد الباحث يتوسّمه حتى يرى فيه سذاجة الطّفل، وعبث الوليد... والتّقليد في شعر الحداثة ظاهر... والكلَف بإظهار التّفوّق والنّبوغ، يعلن نفسه إلى النّاس؛ لذلك لا يكاد يخطر له الخاطر القيّم حتى يذهب التّكلّف بقيمته.[١]

واستشهد لذلك ببيت من مرثية أبيه وهو:

ونَادِبَةٌ في مِسْمَعِي كلّ قَينةٍ
تُغرّد باللّحن البريء من اللّحْن[٢]

وببيت من مرثية أبي حمزة التّنوخيّ وهو:

أبَكَتْ تِلْكُمُ الحمَامَةُ أم غَنَّـ
ـت على فرْعِ غُصْنِها الميّادِ[٣]

---

١ طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٩٥.

٢ مطلعها:

نقمت الرّضا حتى على ضاحك المزن
فلا جادني إلا عبوس من الدّجن

أنظر طه حسين وآخرين، شروح سقط الزّند، ق: ٢، ص: ٩٤٠.

٣ مطلعها:

ثم أفاض في تفضيل البيت الثّاني على الأوّل، ولسنا بصدد ذكره هنا.

شعره في الطّور الثّاني

ثم قال في (الذّكرى): فأمّا شعره في الطّور الثّاني، فتكاد تغلب عليه المبالغة، ولكن حظّه من التكلّف ينقص، وقسطه من المتانة يزيد، وتمثيله لعواطف الشّاعر يصحّ، فإذا جاوز الخامسة والثّلاثين، ورأيناه ببغداد، بدأنا نودّع المبالغة في شعره، ونستقبل الاقتصاد في اللّفظ والمعنى جميعًا، ورأينا طاهرة ينبسط ظلّها على الرّجل، وهي التّحمّل بالاصطلاحات العلميّة...)

ثم قال: في هذا الطّور نظم أبو العلاء أكثر ما يشتمل عليه (سقط الزّند) من الشّعر ولا سيّما المدح... وإنّما نحكم هذا الحكم لأنّا نجد في هذا الشّعر متانة قصر عنها شعره الأوّل، ومبالغة جلّ عنها شعره الثّالث، ومعاني لا تلائم شاعرًا يغرزم، ولا توافق فيلسوفًا يتجنّب الكذب... وفي هذا الطّور عبثت الضّرورات بشعر أبي العلاء، فوقع فيه بعض الخطأ النّحويّ: فانظر إليه كيف سكن لام الفعل مع «أن» في قوله:

... فكاد أن يشجو الرّحالا[1]

وكيف وضع أن بعد كاد.... وفي هذا الطّور نسب أبو العلا وتغزّل، وافتخر لأنّه في الطّور الثّالث لم يمل إلى هذين الفنّين. وفي هذا الطّور وصف الأشياء المختلفة.[2]

غير مجد في ملّتي واعتقادي
نوح باك ولا ترنّم شادي

أنظر طه حسين وآخرين، شروح سقط الزّند، ق: ٣، ص: ٩٧٢.

١ البيت الكامل هو:

شجا ركبا وأفراسا وإبلا
وزاد، فكاد أن يشجو الرّحالا

أنظر المعري، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ٥١.

٢ أنظر طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ١٩٦- ١٩٩.

شعره في الطّور الثّالث

وذهب في (الذّكرى) إلى أنّ أبا العلاء في هذا الطّور كان متشدّدًا في كلّ شيء، ملتزمًا ما لا يلزم في أعماله العقليّة، وحياته الماديّة، فامتنعت منه المبالغة والضّرورات، والتزم القوافي الصّعبة، وكان يتشدّد في محاكاة المتقدّمين من العرب، فيؤثر الألفاظ البدويّة الجزلة، والمعاني البدويّة الفخمة، ولا يتحضّر في شعره إلا إذا اضطرّ. وكان يتخيّر غريب اللّغة ونادرها... ويكاد التّكلّف لا يوجد في شعره في هذا الطّور إلا أن يضطرّ... ثم لخّص رأيه بقوله: «أبو العلاء في هذا الطّور بدويّ اللّفظ والأسلوب، قليل التّكلّف والمبالغة، ولكنّ شعره يمثّل شخصه... ويمثّل عواطفه.»[1]

هذا ما قاله الدّكتور طه حسين عن شعر أبي العلاء المعرّيّ ولكن محمّد سليم الجنديّ يبطل ما قاله صاحب الذّكرى قائلاً:

وفي كلّ ما ذكره صاحب الذّكرى هنا نظر يضعفه، وشكّ يبطله. وبيان هذا:

١. إنّ المبالغة لا تفارق شعر المعرّيّ في جميع أطواره، وإذا لم تكن في الطّور الثّاني مثلها في الطّور الأوّل فهي أكثر منها فيه. والأدلّة على ذلك كثيرة، منها قوله في مدح سعيد الدّولة:

من لاميّته في سقط الزّند ومطلعها:

أعنْ وخْدِ القِلاصِ كشفْتِ حَالا
ومِن عنْد الظّلام طلبتِ مالا
ولو أنّ الرّيّاح تهبّ غربا
وقلتَ لها: هلا! هبّت شِمالا
وأُقْسِمُ لو غضِبتَ على ثَبيرٍ
لأَزْمَعَ عن محِلّته ارْتحالا[2]

ثم استشهد لذلك ببيت يصف به سيفًا.

[1] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٩٩- ٢٠٢.

[2] أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ٥٣.

يُذيبُ الرُّعبُ منه كلّ عَضْب
فلولا الغِمْدُ يُمْسِكُه لسَالا[1]

وهذه القصيدة ممّا قاله في الطّور الثّاني، وهي طافحة بالمبالغة في وصف الفرس، والقسيّ وفي المدح... وقلّما خلت قصيدة له في مدح، أو تشوّقٍ، أو رثاء، أو فخر من المبالغة.

وقوله من قصيدة قالها في الطّور الثّالث:

وَنبّالةٍ مِن بُحْتُرٍ لَو تَعَمَّدُوا
بِلَيلٍ أَنَاسِيّ النَّوَاظِرِ لم يُخْطُوا[2]

وقوله منها يصف امرأة بطيب الرّائحة، حتى سكر الحادي بها من طيب ريحها، كأنّه شرب من خمر بابل:

وقَدْ ثَمِلَ الحَادِي بِهَا مِن نَسِيمِهَا
كأنْ غَالَهُ مِنْ كَرَمِ بَابِلَ إسفَنْطُ[3]

٢. إنّ التّكلّف يظهر في شعر أبي العلاء في كلّ طور، أنظر إلى قوله:

---

١ أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ٥٤.

٢ من طائيته التي يخاطب بها خازن دار العلم ببغداد ويصف حال الفتنة بالشّام وأمر الزّورق الذي كان نزل معه إلى بغداد ومعاونة أبي أحمد الهكاريّ له على مطلعها:

لمن حيرة سيموا النّوال فلم يتطوا
يظللهم ما ظلّ ينبته الخطّ

أنظر طه حسين وآخرين، شروح سقط الزّند: ق:٤، ص : ١٦٣٩.

٣ إسفنط: من أسماء الخمر، أنظر طه حسين وآخرون، شروح سقط الزّند، ق: ٤، ص: ١٦١٨.

أَلِفتِ خُوصَ الْمَطَايَا إنَّ مُنْكَرَةً
إِلْفُ الغَزَالِ مَقَالِيتًا مَقَالِيتَا[1]

وقوله:

وحَرْفٍ كنُونٍ تحتَ راءٍ ولم يكن
بِدالٍ يؤُمُّ الرَّسْمَ غَيَّرَهُ النَّقْطُ[2]

ثم يقول: وهذان البيتان من قصيدتين قالهما في الطّور الثّالث. وفي (لزوم ما لا يلزم) قصائد وأبيات مغمورة بالتكلّف... ثم استشهد لذلك ببيتين من اللّزوميات.[3]

٣. إن أراد (صاحب الذّكرى) بقوله: تنقصه متانة اللّفظ، ورصانة الأسلوب، وإتقان المعنى، أنّ هذه الأشياء كلّها لا توجد في كلّ بيت من أبيات شعره، فهذا صحيح؛ ولكنّه غير محصور في شعره في هذا الطّور، بل غير محصور في هذا الشّاعر. فإنّ شعر كلّ شاعر لا يخلو من تفاوت في قوّة الأسلوب وجلاء المعنى، ومع هذا لا نسلّم أنّ معانيه غير متقنة، وأسلوبه غير رصين. فهذه مرثيته في أبيه فيها أبيات من عيون الشّعر كقوله:

حِجىً، زاده من جُرْأة وسَمَاحة
وبعضُ الحِجى داعٍ إلى البُخلِ والجبن
إذا غُيِّبَ المرء استسَرَّ حديثه
ولم تخبِرِ الأفكارُ عنه بما يغني

---

[1] من قصيدة يخاطب بها القاضي أبا القاسم علي بن الحسن بن أبي الفهم التنوخيّ، وكان حمل إليه وهو ببغداد جزءًا من شعر تنوخ، فخلفه عند عبد السّلام البصريّ، ومطلعها:

هات الحديث عن الزّوراء أوهيتا
وموقد النّار لا تكري بتكريتا

أنظر طه حسين وآخرين، شروح سقط الزّند، ق: ٣، ص: ١٥٧٨.

[2] طه حسين وآخرون، شروح سقط الزّند، ق:٤، ص: ١٦١١.

[3] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٥٣- ٩٥٤.

وجدنا أذى الدّنيا لذيذًا، كأنّما
جنى النّحل أصنافُ الشّقاء الذي نجني
وخوفُ الرّدَي آوى إلى الكهفِ أهلَه
وكلّف نوحًا وابنَه عملَ السُّفْنِ[1]

يقول الجنديّ بعد ذكر هذه الأبيات: ولو عرفنا كلّ ما قاله في هذا العهد، لرأينا كثيرًا من الأبيات الرّائعة، والآيات البارعة.[2]

٤. ثم يقول محمّد سليم الجنديّ: إنّ التّقليد في شعره في الطّور الثّاني أكثر منه في الطّور الأوّل، إن كان هناك تقليد.

٥. وإنّ إظهار التّفوّق لا يفارق شعره في الطّور الثّاني، بل هو أكثر منه في الطّور الأوّل...

٦. وإنّ التحمّل بالاصطلاحات العلميّة لا يخلو شعره منه في كلّ طور.

يدلّ على ذلك قوله في مرثية أبيه:

تئنّ ونصّبي في أنينك واجبٌ
كما وَجَبَ النّصْبُ اعترافًا عَلى إنّ[3]

ثم يقول الجنديّ: إنّه تغزّل في (تائيّته) التي أرسلها إلى التّنوخيّ، وفي (الطّائيّة) التي أرسلها إلى خازن دار العلم، وكلتاهما في الطّور الثّالث.[4]

٨. إنّ الوصف أكثر منه في الأطوار الثّلاثة، كما نرى في وصف السّيف في (التّائيّة) المذكورة، وفي وصف الطّير في (الطّائيّة) ووصف الأسد، والحيّة، والسّيف، في (الميميّة) التي رثى بها أمّه، وفي أبيات الوصف التي جاءت في (لزوم ما لا يلزم).

---

١ المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ١٣– ١٥.

٢ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٥٥.

٣ طه حسين وآخرون، شروح سقط الزّند، ق: ٢، ص: ٩٣٢.

٤ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٥٥، ٩٥٦.

٩. وأنّ ما ذكره من الضّرورات وقع مثله في (لزوم ما لا يلزم) ثم استشهد لذلك بأبيات من الشّعراء الآخرين.

١٠. وأنّ محاكاة العرب وإيثار الألفاظ البدويّة غير محصورة في طور واحد من أطوار شعره. وأكثر (سقط الزّند) مطبوع على هذا الغرار، مع اختلاف الزّمن الذي قيلت فيه قصائده.

١١. إنّ المعاني البدويّة مستفيضة في أكثر قصائده، وقلّما خلت قصيدة له منها، لا سيّما ما كان منها في مدح، أو تهنئة، أو تشوّق، أو فخر، أو رثاء.

١٢. إنّ غريب اللّغة الذي ذكره مبثوث في أكثر أقواله، ولعلّ السّبب في ذلك وفيما قبله أنّه كان لا يراه غريبًا كما قدمنا؛ وأنّه لكثرة ما كان يحفظه من كلام العرب في أغراض مختلفة تأثّر بألفاظهم ومعانيهم.

أنظر إلى قصيدته:

أرى العَنْقاءَ تكبُرُ أن تُصَادَا[١]

فإنّها طافحة بالألفاظ والمعاني البدويّة.[٢]

بعد إبطال ما قال الدّكتور طه حسين عن شعر المعرّيّ يقول محمّد سليم الجنديّ: «وفي الجملة لم يوفّق صاحب (الذّكرى) إلى ما أراده من التقسيم، ولا فيما أورده من الخصائص لكلّ طور.»[٣]

ثم قام محمّد سليم الجنديّ في كتابه «الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره» بتقسيم آخر لشعر المعرّيّ، وسمّاه «التّقسيم القريب من القبول والصّحّة» ويقول في هذا الصّدد: ويظهر للمتأمّل أنّ تقسيم شعره بحسب الزّمن تقسيمًا صحيحًا غير متيسّر، لأنّ ذلك يتوقّف على معرفة شعره كلّه، وعلى معرفة زمن كلّ قصيدة أو قطعة أو بيت منه، وكلا الأمرين بعيد المنال. وإذا لم

---

١ عجزه: «فعاند من تطيق له عنادا». وهو مطلع داليّة في السّقط، أنظر طه حسين وآخرين، شروح سقط الزّند، ق: ٢، ص: ٥٥٣.

٢ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٥٥- ٩٥٨.

٣ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٩٥٨.

يكن بدّ من تقسيمه لتقريب البحث على الدّارس بقدر الإمكان، فالأقرب أن يقسم شعره إلى عهدين:

الأوّل: شعره من أوّل حياته الشّعريّة إلى حين رجوعه من بغداد، ومدّة هذا العهد نحو سبع وثلاثين سنة.

الثّاني: شعره بعد رجوعه من بغداد إلى نهاية عمره، ومدّة هذا العهد نحو تسع وأربعين سنة.[1]

ثم يتحدّث محمّد سليم الجنديّ عن العهد الأوّل حسب تقسيمه هو، والأغراض الموجودة في هذا العهد، وكذلك العهد الثّاني والأغراض الموجودة في هذا العهد.

العهد الأوّل

أمّا شعره في العهد الأوّل، فهو كثير المبالغة، له حظّ وافر من التكلّف، وفيه شيء من المصطلحات العلميّة تقلّ في أوّله وتكثر في آخره، وأسلوبه فيه متين قويّ الأسر، وعلى مدحه وفخره مسحة البداوة، وللحِكم فيه نصيب وافر، وفيه قصائد من عيون الشّعر وآياته في الرّثاء والمدح والفخر وغيرها.

ويقول الجنديّ: وهذا الحكم إجماليّ لأنّنا لم نقف على كلّ شعره، ولم نعرف زمن كلّ قصيدة منه

الأغراض في هذا العهد

أمّا الأغراض التي نظم فيها الشّعر في هذا العهد فهي: النّسيب، والمدح، والفخر، والهجاء، والرّثاء، والوصف، والحنين إلى بلاده، والحكمة، وتقلّ فيه الأغراض والمعاني الفلسفيّة بالنّسبة للعهد الذي بعده.[2]

العهد الثّاني

يقول محمّد سليم الجنديّ عن العهد الثّاني: وأمّا شعره في العهد الثّاني فيقسم إلى قسمين:

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٩٥٨.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٩٥٨- ٩٥٩.

الأوّل: قصائده في المدح، والرّثاء، والحنين إلى بغداد وأهلها، وأجوبته للشّعراء، وتهنئته وما شاكل ذلك. وشعره هذا كلّه من فصيلة شعره في العهد الأوّل، إلا أنّ خياله فيه أوسع مدى، ونصيبه من المصطلحات العلميّة أوفر.

الثّاني: شعره في (لزوم ما لا يلزم) وهذا على ما في بعض أبياته من التكلّف، قويّ الأسر، محكم الوضع، شريف المعنى، وفيه من أنواع الحكمة ومسائل العلم أكثر ممّا في العهد الأوّل.

ولا يخلو شعره في هذا العهد من الصّناعات البديعيّة، لا سيّما الجناس، والتّوريّة، والطّباق، والمقابلة، والتّلميح.

الأغراض في العهد الثّاني

وقد تناول في هذا العهد جميع الأغراض التي نظم فيها في العهد الماضي، وزاد عليه كثرة الآراء الفلسفيّة والمسائل العلميّة. وعلى شعره مسحة البداوة في كلّ عهد. ثم يقول: «وهذا الحكم إجمالي كما ذكرنا.»[1]

شعره الفلسفيّ

إنّ من الحقائق التي لا مجال لأدنى شكّ فيها بأنّ أبا العلاء المعرّيّ كان أعظم شخصيّة في عصره، وكانت له المكانة المرموقة في اللّغة والأدب، كما كان موفور الحظّ من العلم والفلسفة، إذ لا نجد في عصره من يحاذيه في الفكر الرّفيع من الشّعر والنّثر، قبل كلّ شيء أعظم شاعر، وفي الوقت نفسه أعظم ناثر، وكانت له المعرفة التّامّة في اللّغة التي كان يكتب فيها من الشّعر والنّثر. وكان ينفرد من أبناء زمانه والذين سبقوه والذين سبقهم بتقديم آرائه في الفنّ والفلسفة بأسلوب لا يساويه أحد منهم، إذ كان يمتاز بأدبه وفلسفته، كما له السّبق في تقديم الآراء الفلسفيّة بلغة الشّعر.

فأبو العلاء قد كثر الخلاف حوله، هل هو شاعر، أم فيلسوف؟ فالبعض يحسبونه من الفلاسفة، و يقولون بأنّه شاعر، إذا ليس له مذهب فلسفيّ خاصّ. وفي ذلك يقول رمزي نجار:

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ٢: ٩٥٩_ ٩٦٠.

«ليس للمعرّيّ طبعاً، المنهج الفلسفيّ الكامل الذي يجعله فيلسوفًا بكلّ معنى الكلمة، بل هو في خواطره قد لامس الفلسفة وإن لم يجعلها ناضجة المنهج.»[1]

ويفهم من هذا القول بأنّه شاعر وليس بفيلسوف، من أجل ذلك أعجب بعض المستشرقين بأبي العلاء، ومنهم من قدّمه في الرّتبة والمكانة على شعراء العرب، ومنهم (نكلسون) الذي يعلو أبا العلاء المعرّيّ على أبي الطّيب، الذي هو- بعد امرئ القيس- قد فجر العربيّة ألحانًا وأوزانًا ومعاني هي من العرائس النّادرة جمالا وسحرًا.

وعلى عكس ذلك رأي يقول بأنّه فيلسوف أكثر من الشّاعر وهناك من لا يفوّق أبا العلاء على أبي الطّيب وهو رأي عبد الله الطّيب، وهو يقول: ولقد كان أبو العلاء ضخم الملكة، عزيز العلم، عجيب البيان قد كان شديد التّقدير لأبي الطّيب، ولا أشكّ أنّه كانت تدفعه إلى طلب التّفوّق عليه رغبات، غير أنّه كان أعقل من يخدع نفسه أو تخدعه بأنّه سوف يُربي عليه.[2]

وأنّ المعرّيّ أقرّ في ديوانه بأنّه لم يتّجه إلى نظم الشّعر إلا لهدف نبيل كما يقول في مقدّمة اللّزوميّات: «كان من سوالف الأقضية أنّي أنشأت أبنية أوزان، توخّيت فيها صدق الكلمة، ونزّهتها عن الكذب والميط[3] ولا أزعمها كالسّمط[4] المتّخذ وأرجو أن لا تحسب من السّميط، فمنها ما هو تمجيد الله الذي شرف عن التّمجيد، ووضع المنن في كلّ جيد، وبعضها تذكير للنّاسين، وتنبيه للرّقدة الغافلين، وتحذير من الدّنيا الكبرى التي عبثت بالأوّل... وإنّما وصفت أشياء من العظة، وأفانين[5] على حسب ما تسمح به الغزيرة. فإن جاوزتُ المشترط إلى سواه، فإنّ الذي جاوزت إليه قول عُرّيّ من المَيْن[6]...»[7]

---

١ نجار، رمزي، الفلسفة العربية عبر التاريخ، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط: الأولى، ١٩٧٩م، ص: ١٧٣.

٢ المجذوب، عبد الله الطّيب (الدّكتور)، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، القاهرة: الهيئة العامة لكتب مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط: الأولى، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ص: ١٧٧٧.

٣ الميط: البعد، وهنا يقصد بها الغلو بمعنى الكذب.

٤ السمط: هو الخيط حين تنظم فيه خرزات العقد.

٥ أفانين: ضروب أو أنواع. وأفانين الكلام: أساليبه وأجناسه وطرقه.

٦ المين: الكذب.

٧ المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ١٧، ١٨.

وهو الأوّل من بين الشّعراء العرب الذي خصّص ديوانًا كاملا لتقديم آرائه الفلسفيّة. وفي هذا الصّدد يقول طه حسين: «فمن الذي ينكر علينا أن نقول: إنّ فنًّا جديداً من فنون الشّعر قد حدث في أيّام أبي العلاء، ولم يعرفه النّاس من قبل؟ وهو الشّعر الفلسفيّ الذي أنشأه أبو العلاء نفسه. فمن الذي يستطيع أن يدلّنا على ديوان أنشئ لا لغرض إلا لشرح الحقائق الفلسفيّة وحدها...»[١]

وكذلك ليس للمعرّيّ المنهج الفلسفيّ الكامل، بل له آراء فلسفيه متفرّقات في تراثه الشّعريّ والنّثريّ، وخاصّة في ديوانه (لزوم ما لا يلزم) لأنّه المؤلّف الجامع لآرائه الفلسفيّة. كما يقول طه حسين: «أمّا الاصطلاحات الفلسفيّة فليس لنا أن ندلّ على انتشارها في الكتاب.»[٢]

ثقته بنفسه وأدبه وعدم تكسبه بالشّعر

ولقد كان أبو العلاء مضرب المثل في الإباء والأنفة فلم يمدح عظيمًا من العظماء رياء ومدارة؛ ولم يجعل شعره مطيّة مسخّرة لنيل المطامح الدّنيويّة الحقيرة؛ وقربة إلى ذوي الجاه والسّلطان؛ بل كسر في نفسه شهوة التّطلّع إلى ما ليس معه، باستثناء العلم وحده، وحدّة التّشوّق إلى المظاهر الخلاّبة الجذّابة؛ وممّا لا شكّ فيه إنّه كان عظيم السّيطرة على أهوائه ومطامعه؛ ويقول القفطيّ (م٦٢٤هـ): «ولم يكن من ذوي الأحوال في الدّنيا، وإنّما خُلّف له وقف يشاركه فيه غيره من قومه. وكانت له نفس تشرُف على تحمّل المِنَن، فمشى حاله على قدر الموجود...»[٣]

ولعلّ خير دليل على ما نحن بصدده شعره، لأنّنا نجده مليئًا بذمّ الدّنيا وكراهيتها، فكيف يمكن لمثل أبي العلاء التّكسّب بالشّعر، والتّقرّب إلى الأمراء والحكّام. كما يقول الدّكتور طه حسين فيه عند المقارنة بينه وبين المتنبيّ: والمتنبيّ متكسّب بشعره وأبو العلاء لم يذق بشعره ثمرة مادّيّة في حياته.

والمتنبيّ على رفعة قدره وغيرة نفسه محبّ للدّنيا متهالك عليها، قد مدح الملوك والأمراء والوزراء لنيل الثّروة أو الإمارة، وأبو العلاء مبغض للدّنيا زاهد فيها، مزدرٍ لطلاّبها...[٤]

---

١ طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكري أبي العلاء، ص: ٩٥، ٩٦.

٢ المرجع نفسه، ص: ٢٢٢.

٣ القفطيّ، إنباه الرّواة على أنباء الرّواة، ج: ١، ص: ٨٤.

٤ طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٢٣.

ولقد كان عزيز النّفس، حرّ التّفكير، عالي الهمّة، عاش طليقًا متحرّرًا إلا من رسالته وعقيدته، ولم يجعل الشّعر قطّ ذريعة لكسب الجاه وجمع المال، بل نصب نفسه حارسًا لحرمة الحقّ. وهو يؤثر بأن يكون محمودًا على خُلق على أن يكون ملكًا محمودًا. كما هو يقول:

أَسَرُّ إنْ كنتُ مَحْمُوْدًا على خُلُقٍ
ولا أُسَرُّ بِأَنِّيَ الْمَلْكُ مَحْمُوْدُ
ما يَصْنَعُ الرَّأْيُ بالتِّيجَانِ يَعْقِدُهَا
وإنّما هو بَعْدَ الْمَوْتِ جُلْمُودُ[1]

وقوله:

مَحْمُودُنا اللهُ والمسعودُ خائِفُهُ
فَعَدِّ عنْ ذِكْرِ محمودٍ ومسعودِ
مَلْكَانِ لو أنّني خُيِّرْتُ مُلْكَهُما
وعودَ صَلْبٍ أشارَ العَقْلُ بالعُودِ[2]

وهكذا يقول الميمنيّ في عدم تكسّبه بالشّعر وعدم تقرّبه إلى الحكّام والأمراء: «ولم يكن يرغب في صِلات أجواد الممدّحين. فلم يبذل ماء وجهه وهو الخطير الثمين لهذا الغرض المهين، ورأى ميسوره معسورًا فحبس شخصه في المغارة مأسورًا.»[3]

وهو كان على معرفة تامّة بأهمّيّة أدبه، كما كان على ثقة بنفسه، وشديد الاعتراف بشخصيّته، ويظهر هذا الاعتراف جليًّا في قوله هذا:

تُعَدُّ ذُنُوبِي، عندَ قَوْمٍ، كثيرةً،
ولا ذَنْبَ لي إلا العُلى والفواضِلُ
كأنّيَ، إذا طُلْتُ الزّمانَ وأهلَه،

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٢٣٠.
[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٦٢.
[3] الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١٦٩.

رَجَحْتُ، وعندي للأنامِ طَوائلُ

وقد سَار ذِكْري في البلادِ، فمَنْ لهم بإخفاءِ شمسٍ، ضَوْؤُها مُتكاملُ

يُهِمُّ الليالي بَعْضُ ما أنا مُضْمِرٌ؛
ويُثْقِلُ رَضْوَى دونَ ما أنا حاملُ
وإنّي، وإن كنتُ الأخيرَ زمانُهُ،
لآتٍ بما لم تَسْتطِعْهُ الأوائلُ[1]

وفي معناه يقول:

جَهِلْتُ، فلما لم أرَ الجهْلَ مُغْنِيًا،
حَلَمْتُ، فأوْسَعْتُ الزّمانَ وقارًا
إلى كم تَشَكّاني إليَّ رِكائبي،
تُكْثِرُ عَتْبي، خُفْيةً وجِهارًا
أسِيرُ بها تحتَ المنَايا وفوْقَها
فيَسْقُطُ بي شخصُ الحِمامِ عِثارًا[2]

وهكذا يقول الدّكتور طه حسين عن ثقته بنفسه: لا شكّ في أنّ أبا العلاء كان ثقة حجّة في العلم، لجود حفظه وقوّة فهمه، وأنّه لم يتّهم بكذب، ولم يطعن عليه بتدليس، وكان رجل يرى نفسه هذا الرّأي. فيثق بها فيما يحدّث ويكتب. ثم ينقل قول القفطيّ الذي فيه دلالة على أنّ المعرّيّ كان على معرفة بأهمّيّة أدبه: فهذا يدلّ على أنّ أبا العلاء كان يثق بنفسه، ويعتقد أنّه أدرك اللّغة، وأنّها في عصره لأنضج منها في عصر ابن السّكّيت.[3]

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ١٩٣.

[2] المرجع نفسه، ص: ١١١.

[3] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٤٦.

وهو يقذف الجماهير بحكمه الصّارم على ضعفهم ويقول: إنّ ضعفهم هو السّبب الرّئيسيّ لظلم الملوك والحكّام عليهم:

أَعَاذِلَ إِنْ ظَلَمَتنا الْمُلُوكُ
فنحنُ، على ضَعْفِنَا، أَظْلَمُ[1]

كلمة عامّة في شعره

توجد هناك الخصائص لشعر المعرّيّ التي تميّزه من غيره، وقد ذكر هذه الخصائص الدّكتور طه حسين في كتابه (تجديد ذكر أبي العلاء) وقد ردّ محمّد سليم الجنديّ في كتابه (الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره) بعض هذه الخصائص كما ذكرنا بالتّفصيل فيما مضى من الصّفحات ولكن لا تخلو هذه الخصائص التي ذكرها الدّكتور طه حسين من فائدة، وهي تساعد القارئ على فهم شعر المعرّيّ، لذا أرى من الأنسب أن أذكرها هنا وبالاختصار.

فأوّل هذه الخصائص غموض الأغراض، وذلك ظاهر في سقط الزّند والدّرعيّات واللّزوميّات جميعًا. فإنّك تقرأ القصيدة من شعر أبي العلاء، وقد فهمت ألفاظها المفردة، فلا تكاد تفهم معانيها، حتى تعنى بتفهّمها عناية خاصّة.

ولئن صحّ أنّ هذا الغموض، مقصود في اللّزوميّات، فلا شكّ في أنّه غير مقصود في سقط الزّند أي مصدره شيء في نفس الشّاعر. ولسنا في حاجة إلى أن نبحث عن هذا الشّيء بعدما بيّنه لنا أبو العلاء في قوله (إنّه وحشيّ الغزيرة، إنسيّ الولادة). فهذه الغزيرة الوحشيّة، يستحيل أن يصدر عنها إنسيّ الشّعر، وكما أنّ صاحبها غريب الأطوار فشعره وآثاره الأدبيّة، ينبغي أن تكون مثله. على أنّ هذه الغريزة الوحشيّة لم يشتدّ تأثيرها في شعر الرّجل، إلا بعد أن اعتزل النّاس. وأخذ نفسه بهذا القانون الصّارم الذي قدّمنا وصفه. فأعان هذه الغريزة على وحشيّتها واشتداد آثارها.

أمّا في طوره الثّاني، فلم يبلغ الغموض من القوّة ما بلغه في الطّور الثّالث: وذلك لأنّ أبا العلاء كان شديد الحرص فيه على التّقليد والاحتذاء وعلى أن يتّصل في شعره بأهل عصره ومن هنا ظهر روح المتنبيّ في أشعار هذا الطّور حتى إنّك لتقرأ لاميّته التي مطلعها:

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٢٨٤.

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل[1]

فيُخيَّل إليك أنّك تقرأ في ديوان المتنبيّ، على أنّ أبا العلاء قد تأثّر بغير المتنبيّ من الشّعراء. فتكاد تلمح ابن الرّوميّ في نونيّته التي مطلعها:

علّلاني فإنّ بيضَ الأماني
فَنِيَتْ والظّلام ليس بفَاني[2]

ومصدر ذلك شدّة عنايته بالشّعر العباسيّ درسًا وتحصيلا، فسترى أنّه شرح ديوان البحتريّ، والمتنبيّ وأبي تمّام.

وللعلوم الفلسفيّة تأثير ظاهر في شعر أبي العلاء غير اللّزوميّات، فإنّك تجده في سقط الزّند وفي الدّرعيّات شديد الحرص على القصد في الألفاظ والمعاني، وعلى تحقيق خواطره الشّعريّة تحقيقًا يشتدّ أحيانًا حتى يملكه الاصطلاح العلميّ فيقول:

مُقيمُ النّصْلِ في طَرَفَيْ نَقِيضٍ
يكُونُ تَبَايُنٌ منه اشْتِكَالا
تَبَيّنُ فَوقَهُ ضَحْضَاحَ ماءٍ
وتُبْصِرُ فيه للنّارِ اشْتِعَالا[3]

فقوله في طرفي نقيضٍ وضدّان، إنّما هو من ألفاظ المنطق، وكذلك التّباين والاشتكال.

ولأبي العلاء في أشعار الطّور الأوّل والثّاني، ألفاظ وأساليب جاوز فيها المقيس من قواعد النّحو، كاستعماله هأنا من غير اسم الإشارة، وإنّما يستعمل معه لأنّ ها التّنبيه لا تدخل على الضمير منفردًا، وذلك في قوله: (فهأنا لا أحون ولا أُحان) مصدر هذا الخطأ إنّما هو تقليده للمتنبيّ الذي كان يثق بطبعه، ولا يتقيّد بقواعد النّحو فلمّا كان الطّور الثّالث من أطوار أبي العلاء، حرص أشدّ الحرص على تأثّر الأقدمين في نظمهم، فأصبح شعره من الصّحّة بحيث يبلغ

---

[1] عجز البيت: «عَفَافٌ وإقْدامٌ وحَزْمٌ ونَائِلُ»، أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ١٩٣.

[2] للمعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ٩٤.

[3] أنظر طه حسين وآخرين، شروح سقط الزّند، ق: ١، ص: ١٠٠، ١٠١.

منزلة الاستشهاد به. ويقول: وقد بيّنا أنّ الشّعر الجيّد حقًّا لأبي العلاء، إنّما هو شعر الطّور الثّالث: لأنّ شخصيّة الشّاعر وعواطفه تظهر فيه.

تكاد العاطفة الدّينيّة لا تظهر في سقط الزّند، بل ربّما نمّ هذا الكتاب على الشّاعر بضعف الأثر الدّينيّ في شبيبته، وأنّه لا يتّخذ هذا الأثر إلا لونًا ظاهرًا. وليس حظّ الدّين من سقط الزّند، بأكثر من حظّه في الدّرعيّات، أي أنّه لا يكاد يوجد ولا يحسن. فأمّا اللّزوميّات فبيان الأثر الدّينيّ فيها يتّصل بغير هذا الفصل.[1]

من هنا يظهر أنّ أبا العلاء قد كان شاعرًا كشعراء عصره في الطّور الثّاني ثم أصبح في الطّور الثّالث متميّزًا في نفسه بخصائصه التي قدمناها.[2]

ثم يقول طه حسين بصدد تقليده المتنبيّ: فمن الحقّ أنّه قلّد المتنبيّ، ولكن من الحقّ أنّ هذا التّقليد قد كان في عصر الشّبيبة وحده، ولقد يزعم أناس، أنّ أبا العلاء ليس إلا صورة من صور المتنبيّ، وهو وهم مصدره قلّة الدّرس الصّحيح، فإنّ أبا العلاء كما قدّمنا شديد الاعتراف بشخصيّته، قليل الفناء في غيره، فإذا شئنا أن نقارن بينه وبين المتنبيّ، كانت الفروق بينهما ظاهرة واضحة.[3] ثم قام الدّكتور طه حسين بالمقارنة بينهما، لسنا بصدد ذكرها هنا، وأظهر الفروق الموجودة بينهما.

أمّا بالنّسبة إلى خصال شعر المعرّيّ فيقول الدّكتور طه حسين بهذا الصّدد: وليس في شعراء العرب كافّة، من يشارك أبا العلاء في خصال امتاز بها، منها: أنّه أحدث فنًّا في الشّعر، لم يعرفه النّاس من قبل، وهو الشّعر الفلسفيّ الذي وضع فيه كتاب اللّزوميّات، وربّما خيّل إلى النّاس أنّ الشّعر الفلسفيّ قديم عند العرب، نظم فيه زهير، وعديّ بن زيد، وأبو العتاهيّة، وأبو الطيّب، لأنّهم طرقوا فنون الحكمة والزّهد، وأنواع العبرة والعظة. ولكن هذا النّوع من الشّعر غير الذي أنشأه أبو العلاء. إنّما أنشأ أبو العلاء فنًّا من الشّعر استنزل الفلسفة من منزلتها العلميّة المقصودة على الكتب والمدارس، إلى حيث تسلّك طريق الشّعر إلى قلوب النّاس نريد بالفلسفة أشمل معانيها، سواء كانت فلسفة إلهيّة أوخلقيّة أو رياضيّة أو طبيعيّة. لا فرق بين هذه الفنون في شعر أبي

---

1 أنظر طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكري أبي العلاء، ص: ٢٢١- ٢٢٣.

2 المرجع نفسه، ص: ٢٢٣.

3 المرجع نفسه، ص: ٢٢٣.

العلاء، فقد أخذ من كلّ فنٍّ بنصيب ثم يقول: فأمّا الشّعراء الذين سبقت إليهم الإشارة فأقسام ثلاثة: قسم لم يستق حكمته إلا من الفطرة وتجارب الحياة السّاذجة، ومن هؤلاء زهير. وقسم يستقي حكمته من الدّين، ومن هؤلاء عديّ بن زيد، فإنّه استقى حكمته من الدّين المسيحيّ، إذ كان عباديًا متنصّرًا، وأبو العتاهيّة فإنّه استقى حكمته من الفلسفة الخلقيّة، كأبي الطيّب فإن فلسفته إلا تلك الكلمات التي كان يقولها الفلاسفة، ويكتبونها بمعرض التّحدّث عن الأخلاق. أمّا أبو العلاء فقد عمد بشعره إلى إثبات النّظريّات الفلسفيّة، في الطّبيعة والرّياضة والألوهيّة والأخلاق، فهو يقول مثلا في إثبات أنّ الأبعاد لا تتناهى، وهي مسألة من مسائل العلم الطّبيعي:

وَلَوْ طَارَ جِبْرِيلُ بقيّةَ عُمْرِهِ
عَنِ الدَّهْرِ مَا اسْطَاعَ الخروجَ عَنِ الدّهرِ[1]

ويقول في تعريف الزّمان وهي من مسائل العلم الطّبيعيّ أيضًا:

السّاعُ آنيةُ الحوَادِثِ ما حَوَتْ
لم يَبْدُ إلا بعدُ كَشْفِ غِطَائِها
وكأنّما هذا الزّمانُ قصيدةٌ
ما اضْطُرَّ شَاعِرُها إلى إيطَائِها[2]

ويقول في علم النّفس حين أراد أن يقرّر مذهب المعتزلة في وجوب الإذعان لحكم العقل خاصّة:

كَذَبَ الظَّنُّ لا إمَامَ سِوَى العَقْلِ
مشيرًا في صُبْحِهِ والمساءِ
فإذا ما أطَعْتَهُ جَلَبَ الرَّحـ

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٣٥١.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٤.

ـمَةَ عندَ المسِيرِ والإرْسَاءِ[1]

ويقول في الرّدّ على أصحاب الدّيانات، فيما يثبتون من تنزيه الله عن الزّمان والمكان، وقد سلك في هذه الأبيات طريق المتكلّمين في المناظرة:

قُلتمْ لنا خالقٌ حكيمٌ
قلنا صَدقْتُمْ كذا نَقُولُ
زعمتوهُ بلا مكانٍ
ولا زمانٍ ألا فقولوا
هذا كلامٌ له خَبِيءٌ
معناهُ ليستْ لنا عقُولُ[2]

ويقول في الاستدلال على نفي البعث بمذهب أرسطاليس في قدم العالم:

لَوْ صَحَّ ما قال رسطاليسُ من قِدَمَ
وَهَبٌ مَنْ ماتَ لم يجمعهمُ الفَلَكُ[3]

فهذا النّحو من الشّعر لم يعرفه العرب قبل أبي العلاء. فإن قال قائل: إنّ ابن سينا قد نظم قصيدته في النّفس فقال: (هبطت إليك من المحل الأرفع) قلنا: فإن ابن سينا لم يضع ديواناً شعريًّا، أحاط فيه بفنون الفلسفة، وتلك خاصّة لم يشارك أبا العلاء فيها أحد ممن قبله ولا بعده، ليس يعنينا الآن أن تكون هذه الخاصّة محمودة أو مرذولة...[4]

---

١ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٣.

٢ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٨٣.

٣ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٤٩.

٤ طه حسين (الدكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٢٥– ٢٢٧.

ثم يقول طه حسين بأن مرجليوث اجتهد في أن يقارن بين أبي العلاء وأبي العتاهيّة في هذا الشّعر الفلسفيّ، فزعم أن بين الرّجلين تشابهًا، وتابعه على ذلك سلمون... لكن حسب رأي طه حسين لم يوفّقا- أي مرجليوث وسلمون- فيما اجتهدا فيه.[1]

وفي الأخير يقول الدّكتور طه حسين: لأبي العلاء خاصّة أخرى وهي أنّه أوّل من أفرد ديوانًا خاصًّا في موضوع من الموضوعات التي ألِفها الشّعراء. وهذا الدّيوان هو الدّرعيّات التي لم يتناول فيها إلا وصف الدّروع. نعم إنّ لأبي نوّاس في الطّرد والصّيد، وفي الغلمان والخمر شعرًا لو جُمع منفصلا لكان ديوانًا خاصًّا وكذلك غيره من الشّعراء. ولكن أبا العلاء هو الذي سبق إلى هذه الفكرة من غير أن يسبقه إليها سابق فهذه الخصائص هي التي ميّزت أبا العلاء من شعراء عصره، بل من شعراء المسلمين كافّة.[2]

---

[1] أنظر المرجع نفسه، ص: ٢٢٧.

[2] المرجع نفسه، ص: ٢٢٨.

المبحث الثّاني: أهمّ الموضوعات التي تناولها المعرّيّ في شعره

نذكر فيما يلي من الصّفحات أهمّ الأفكار التي تناولها المعرّيّ في شعره، وهي كالآتية:

١. تصوّر الإله عند المعرّيّ

إنّ أبا العلاء قد شكّ في كلّ شيء ماورائيّ، لكنّه ظلّ مؤمنًا بالله إيمانًا لا يرقى إليه التّردّد والحيرة. والمقدّمة الأولى في تصوّر أبي العلاء للذّات الإلهية هي القضية القائلة بأنّ الله موجود وجودًا عينيًّا لا ذهنيًّا فحسب. ومن ثمّ فإنّه ليس لديه شك في الخلاق.

أزولُ، وليسَ في الخلّاقِ شكٌّ
فلا تَبْكوا عَلَيَّ ولا تُبَكوا[1]

وكما يعتقد بأنّ الله حقّ، أي حقيقيّ واقعيّ وأنّه موجود وجودًا حقيقيًا واقعيًا لا ذهنيًا وفي ذلك يقول:

والله حَقٌّ وابْنُ آدَمَ جَاهلٌ
مِنْ شَأْنِهِ التّفْرِيطُ والتّكذِيبُ[2]

ويلزم من هذا أنّ الإلحاد، على حدّ تعبيره ضرب من الجهل أو الكذب أو المكابرة إذ أنّ الله لا ريب فيه.

اللهُ- لا رَيْبَ- حَقٌّ وهو مُحْتَجِبٌ
بَادٍ، وكلٌّ إلى طَبْعٍ له جَذَبا[3]

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ١٥١.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٨٨.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٩٥.

الله يتجلّى في مصنوعاته، ولو احتجب عن الأنظار، فالعقل يقتضي أن يكون لهذا الفلك الذي يدور بانتظام، مدير عظيمٌ يديره، ولا بدّ لهذه الخلائق البديعة الصُّنع من خالق قدير حكيم، فلا لوم عليك إذا قلت بذلك لأنّ الفلاسفة أنفسهم نسبوا الكائنات كلّها إلى الرّبّ الباري:

فَلَكٌ يَدُورُ بِحِكمَةٍ
وَلَهُ بِلا رَيْبٍ مُدِيرُ[1]

وقوله أيضًا:

فالهلال المُنِيفُ والبَدْرُ، والفَرْ
قَدُ والصُّبْحُ والثَّرَى والمَاءُ
والثُّرَيَّا والشَّمسُ، والنَّارُ والنَّثْ
رَةُ والأرْضُ والضُّحى والسَّمَاءُ
هذه كلُّها لِرَبِّك، مَا عَا
بَكَ في قَوْلِ ذلك الحكماء[2]

والمعرّيّ بعد إثباته جلّ وعزّ يصفه بالقدم وآثار الصّنعة والحدوث والمشاهدة في النّحوم، مما لا يرى لهما من الانتقال، وما يُشاهد في البدر من اختلاف الأحوال، دالّة على من اعتبر بها على أنّ العالم ليس بأزليّ لأنّ الأزليّ لا تقارنه الأعراض، ولا تختلف به الأحوال، وكلّ ما ليس بأزليّ، ولا موصوف بالقدم، فجائز عليه الزّوال والعدم.[3]

ومعنى هذا أنّ العالم محدث (أي كائن بعد عدم)، ولا بدّ له من محدث، وهذا المحدث إمّا يكون محدثًا فيحتاج إلى محدث فيتسلسل الأمر أو يكون قديمًا. والتّسلسل فممتنع فمحدث العالم قديم، وهو الله. وفي ذلك قوله:

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٢٢.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٧.

[3] البطليوسيّ، أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن السيّد، شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، تحقيق: الدّكتور حامد عبد الحميد، مصر: الهيئة المصريّة العامّة للكتّاب، ١٩٩١م، ص: ٢١٢.

وعَالَمٌ ظَلّ فيه القَوْلُ مُخْتلِفاً
ومُحْدَثٌ هو من رَبٌّ لهُ القِدَمُ[1]

وقوله:

لنا خالِقٌ لا يَمْتَرِي العَقْلُ أنّهُ
قَدِيمٌ فَمَا هذا الحَديثُ المُوَلَّدُ[2]

والمعرّيّ مع كونه مؤمنًا بالعقل أشدّ الإيمان وتحكيمه في كلّ شيء حتى في العبادات وأمور الدّين. ولكنّه يؤمن بعدم وصول العقل في إدراك حقيقة الله، وعجزه عن حلّ مشكلات ميتافيزيقيّة، إذن من الواجب عنده تركها حيث هي فليست في متناول التّفكير الإنسانيّ فإنّما قصارى العقل أن يجد ما وسعه الجدّ وأن يفهم ما استقام له الفهم وأن يدبّر أموره في هذه الحياة كما تستقيم له الظّروف، وفي ذلك يقول:

سألتُ عقلي فلم يُخْبِرْ فقلْتُ له
سَلِ الرِّجالَ فما أَفْتَوْا ولا عَرَفُوا
قالوا فمالوا فلمّا أنْ حَدَوْتُهُمُ
إلى القياس أبانوا العجزَ واعترفوا[3]

وفي معناه يقول:

أمورٌ يَلْتَبِسْنَ على البرايا
كأنّ العقلَ منها في عِقالِ[4]

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٢٧٣.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢١٨.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٣.

[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٣١.

ومثله يقول:

مَتَى عَرَضَ الحِجَى لله ضَاقَتْ
مَذَاهِبُهُ عَلَيْهِ وإنْ عَرَضْنَهْ[1]

وهكذا نجده يسخر من علماء الكلام لأنّ ما يقولونه في صفاته وأعماله كذب وافتراء إذ لا يدري بشؤونه أحد ولا يجوز أن نقيس ما له على ما للمخلوقات:

يُخبّرُونَكَ عَنْ رَبِّ العُلَى كَذِباً
وما دَرَى بشُؤُونِ الله إنْسَانُ[2]
أمّا الإله فأمْرٌ لستُ مُدْرِكَهُ
فَاحْذَرْ لجيلِكَ فوقَ الأرض إسْخاطا[3]
والله أكْبَرُ لا يَدْنُو القِياسُ له
ولا يَجُوزُ عليه كانَ أوْ صارَا[4]

حين يصف المعرّيّ الذّات الإلهيّة بأنّها (اللامدرك) فإنّه يستمدّ هذا الوصف في الحقيقة من التّراث الإسلاميّ القرآنيّ ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾.[5]

وهكذا فالإيمان بالله أمرٌ مقدّر لا يشك فيه المعرّيّ ولا يتكلّف الدّليل عليه وكما يثبت له الأوصاف والصّفات، فأوّل ما يثبت له صفة الخلق قائلاً:

أُثْبِتُ لي خَالِقًا حَكِيمًا
ولَسْتُ مِنْ مَعْشَرٍ نُفَاةِ[1]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٦٢.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٤٦.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٧٠.

[4] المرجع نفسه، ج:١، ص: ٣٤١.

[5] الأنعام، ١٠٣/٦.

بعد أن أثبت له جلّ وعزّ صفة الخلق نجده يثبت له الصّفات الأخرى من القدرة والعدل والكمال، ومن ذلك قوله:

وأعلمُ أنَّ الأوَّلَ الفَرْدَ قادرٌ
على أن يُجيرَ المرملين من الرَّمْلِ[٢]

لا معنى للأوّل إلا أنّه واحد، والواحد الذي يكون أوّلاً وقديمًا هو واحد ذو وجود متميّز وجود آخر أنّه أحد أي فريد بالذّات، والمتفرّد واحد في الكمّ وواحد في الكيف والواحد بالعدد من الموجودات يزيد وينقص، أمّا الواحد المتفرّد فإنّه، على حدّ وصف المعريّ له لم يزدد ولا هو ناقص:

والرَّبُّ لم يَزْدَدْ، ولا هوَ ناقِصٌ
ما قَلَّ مُلْكُ إلهِنا فَيُكَثَّرا[٣]

فإنّه إن ازداد دلّ بازدياده على أنّه كان ناقصًا، وانتفاء ازدياده دليل على أمرين: الأوّل أنّه تامّ أبدًا وكامل. والثّاني إنّ الله ليس بزائل أي أنّه باق:

ومهما يكنْ فالله ليسَ بزائلٍ
وَيَجْنِي الفتى من بَعْدُ ما هُوَ غارِسُ[٤]

ومن فكرة الكامل يستدلّ المعرّيّ على صفتين:

الصّفة الأولى: العادل

لأنّ الظّلم مظهر للعوز والنّقص:

---

١ المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج:١، ص: ١٦٧.

٢ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢١٨.

٣ المرجع نفسه، ج:١، ص: ٣٤٤.

٤ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠.

أَأَخْشَى عَذابَ اللهِ، واللهُ عادلٌ
وقدْ عِشْتُ عَيْشَ المُسْتَضَامِ المُعَذَّبِ[1]

والصّفة الثّانية: القادر

لأنّ المتفرّد قادر بالضّرورة:

وأعلمُ أنَّ الأوَّلَ الفَرْدَ قادرٌ
على أن يُجيرَ المرملين من الرَّمْلِ[2]

وفي معناه قوله في قدرة الله العامّة والشّاملة:

لِلمليكِ المُذَكَّراتُ عَبيدٌ
وَكذاكَ المؤنَّثاتُ إِمَاءُ
فالهِلالُ المُنِيفُ والبَدْرُ، والفَرْ
قَدُ والصُّبْحُ والثَّرَى والمَاءُ
والثُّرَيَّا والشَّمْسُ، والنَّارُ والنَّثْ
رَةُ والأَرْضُ والضُّحى والسَّمَاءُ
هذه كُلُّها لِرَبِّكَ، مَا عَا
بَكَ في قَوْلِ ذلكَ الحُكَمَاءُ[3]

وهكذا نجد عند المعرّيّ كثيرًا من الأشعار التي تدلّ على القدرة الإلهيّة. وفي ذلك يقول طه حسين: ثم يلقانا أبو العلاء في أبيات القدرة ببيت آخر إسلاميّ الرّوح، فيقول:

إنْفَرَدَ اللهُ بِسُلْطانِه
فَمَا لَهُ في كُلِّ حالٍ كَفَاءُ

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١١١.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢١٨.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٧.

ما خَفِيَتْ قُدْرَتُهُ عَنْكُمُ
وهلْ لَهَا عن ذِي رَشادٍ خَفَاءُ[1]

فالبيت الأوّل لا يعدو قول الله عزّوجلّ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝﴾[2] إلى آخر السّورة، لأنّه يثبت الوحدانيّة، ويثبت القدرة بلفظ القرآن فيقول: (فما له في كلّ حال كفاء) وهو قول الله ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝﴾[3].[4]

٢. النّبوّة والرّسالة في شعره

فأبو العلاء تردّد رأيه في النّبوّة والرّسالة، فغلب عنده الإنكار بها، وكثر القول به بالنّسبة للإثبات اللّهمّ إلا القول اليسير الذي سأشير إليه بعد قليل. فإنّه بخلفيّته الجبريّة وعليّة الكون (ميكانيّة الكون) يرى أنّ الله لم يكن ليهتمّ بمخلوقاته اهتمامًا خاصًّا، هو في سمائه مقيم، وهم على الأرض يعيشون حسب ما رتّبه لهم من أقدار أي من قوانين طبيعيّة ثابته تدير الكون كلّه. ولا اتّصال له بهم، فلا يتدخّل في شؤونهم مباشرة أو عن طريق وسطاء. إذن لا وجود عنده للرّسل والأنبياء فيقول: اتّق الله وسلّم أمرك له في السّرّاء والضّرّاء تفز بالسّلامة وتخلص من كلّ همّ. ولا تجادل النّاس في بعث نبيّ أو إرسال رسول، فالله قد خصّك بعقل هو وحده النّبيّ إن عرفت أن تستعمله:

قد طالَ في العَيشِ تقييدي وإرسَالِي
مَنِ اتَّقَى اللهَ فهو السَّالِمُ السَّالِي
يَا صَاحبَ الضَّانِ سَلِّمْ حَقَّ مُعدِمِها
وَلَا تَقُلْ ضَلَّ إنسَانِي بِإِبسالِي
وارْقُبْ إلهكَ في عُسْرٍ وفي يُسُرٍ

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٦.

[2] الإخلاص، ٢/١١٢.

[3] الإخلاص، ٤/١١٢.

[4] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٧٤.

واتْرُك جِدَالَكَ في بَعْثٍ وإرْسَالِ[1]

وقوله أيضًا:

أيّها الغِرُّ إن خُصِصْتَ بعَقْلٍ
فَاسْأَلَنْهُ فَكُلُّ عَقْلٍ نَبِيُّ[2]

وهو في هذا التّشكّك بأمور الأنبياء يرى أن ما جاءوا به ليس من عند الله، لأنّه لا يأتي من الله إلا الحقيقة الواحدة التي لا شكّ فيها. وإنّما ما لاقاه من الحقائق المختلفة ليس إلا من نوايا المرسلين:

لقد طالَ العناءُ فكَمْ يُعاني
سُطورًا عادَ كاتبُها بِطَمْسِ
دعا مُوسى فزالَ وَقامَ عيسى
وجاءَ محمّدٌ بصلاةِ خَمْسِ
وقيلَ يجيءُ دينٌ غيرُ هذا
وأودى النَّاسُ بينَ غدٍ وأمْسِ
إذا قُلْتُ المُحالَ رفعتُ صَوْتي
وإن قلتُ اليقينَ أطلْتُ هَمْسِي[3]

فأبو العلاء هاجم الأنبياء عامّة ولم يأمن لمسلكهم، ووصفه بأنّه مسلك زور ورياء، ونشر الشّقاء والبغضاء بين البشر، وفي ذلك يقول:

ولا تحسب مقال الرّسل حقًّا
ولكن قول زور سطروه

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٢٢٧.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٥٠.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٨.

وكان النّاس في عيش رغيد
فجاؤوا بالمحال فكدروه[1]

وهكذا يرى أنّ الأديان المختلفة فهي مصدر العداوة والشّحار بين النّاس:

إنَّ الشَّرَائِعَ أَلْقَتْ بَيْنَنَا إِحَنًا
وأَوْدَعَتْنَا أفانِينَ العَدَاوَاتِ
وهل أُبِيْحَتْ نِساءُ القَوْمِ عن عرَضٍ
لِلْعُرْبِ إلاّ بِأَحْكَامِ النُّبُوَّاتِ[2]

وكما لا تنسجم في رأيه الأديان مع العقل فيقول:

هفَتِ الْحَنِيفَةُ وَالنَّصارى ما اهْتَدَتْ
ويَهُودُ حَارَتْ وَالمجوسُ مُضَلَّلَةْ
إثنانِ أهلُ الأرضِ ذو عَقْلٍ بلا
دِيْنٍ وآخرُ دَيِّنٌ لا عَقْلَ لَهْ[3]

ومن ذلك قوله:

أُمورٌ تُسْتَخَفُّ بها حُلُومٌ
وما يَدْري الفَتَى لِمَنِ الثُّبُورُ
كِتَابُ مُحَمَّدٍ وكِتابُ مُوسى
وإنجيلُ ابنِ مريمَ والزَّبُورُ[4]

---

[1] أنظر فائت شعر أبي العلاء المعرّيّ في «أبو العلاء وما إليه» لعبد العزيز الميمنيّ.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ١٦٦.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٠٦.

[4] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٠١.

ويقول في التّعريض بالإسلام خاصّة:

تَلَوا بَاطِلاً وجَلَوا صَارِمًا
وقَالُوا صَدَقْنَا فَقُلْتُمْ نَعَمْ
أَفِيقُوا فَإنَّ أَحَادِيْثَهُمْ
ضِعَافِ القَوَاعِدِ والمُدَّعَمْ[1]

وكما يقول في التّعريب للنبيّ ﷺ:

ولَسْتُ أَقُولُ إنَّ الشُّهْبَ يومًا
لِبَعْثِ مُحَمَّدٍ جُعِلت رُجُومًا[2]

ويقول في ذلك معرضًا بقصّة خيبر:

ومُحَمَّدٌ وهو المُنَبَّأُ يَشْتَكِي
لِمَكَانِ أَكْلَتِهِ انْقِطَاعَ الأَبْهَرِ[3]

ومن أشعاره الدّالّة على سوء عقيدته في الأديان والنّبوّات قوله:

وَهَيْهَاتِ البَرِيَّةُ في ضَلالٍ
وقد فَطِنَ اللَّبِيبُ لِمَا اعْتَرَاهَا
إِذَا رَجَعَ الحَصِيفُ إلى حِجَاهُ
تَهَاوَنَ بِالمَذَاهِبِ وازْدَرَاهَا
تَقَدَّمَ صَاحِبُ التَّوْرَاةِ مُوسَى
وأَوْقَعَ في الخِسَارِ مَنِ افْتَرَاهَا
وَقَالَ رِجَالُهُ: وَحْيٌ أَتَاهُ

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٣٨.
[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٩٧.
[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٨٠.

وقالَ الظّالِمُونَ بَلِ افْتَرَاهَا
وَمَا سَيْرِي إلى أحْجَارِ بَيْتٍ
كُؤُوسُ الخَمْرِ تُشْرَبُ في ذَرَاهَا[1]

ومع هذا كلّه نجده يفضّل محمّدًا على سائر الأنبياء.

وقد مدح محمّدًا عليه السّلام في مواطن كثيرة من شعره حسبنا منها قصيدته التي يقول فيها:

دعاكمْ إلى خَيْرِ الأمورِ مُحَمَّدٌ
وليس العَوَالي في القَنَا كالسّوافِلِ
حداكم على تعظيم مَنْ خَلَقَ الضُّحى
وشُهْبَ الدُّجى من طالعاتٍ وآفِلِ
وألزمَكُمْ ما ليس يُعْجِزُ حَمْلُهُ
أخا الضَّعْفِ من فَرْضٍ له ونَوَافِلِ
وحَثَّ على تطهيرِ جسم وملبسٍ
وعاقَبَ في قَذْفِ النّساءِ الغَوَافِلِ
وحرَّمَ خمرًا خلتُ ألبابَ شَرْبِها
من الطَّيْشِ ألبابَ النّعامِ الجوافِلِ
يَجُرُّونَ ثوبَ المُلكِ جَرَّ أوانِسٍ
لدى البَدْوِ أذيالَ الغَوَاني الرّوافِلِ[2]

وهكذا قد وجدناه من خلال أشعاره الدّالة على سوء اعتقاده من النّبوّات والأديان ومنكرًا ألها غير مرّة. وكما جعلها مصدر العداوة والشّجار بين البشر. وذلك كلّه في ديوانه (لزوم ما لا يلزم) ثم نجده في نفس الدّيوان يمدح محمّدًا ﷺ ويفضّل الإسلام على بقيّة الأديان، فما هذا

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٣٦، ٤٣٧.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٢٠.

التّناقض منه؟ فيجيب الدّكتور طه حسين عن هذا السّؤال قائلا: فإنّ الرّجل لم يختر الخروج على الأنبياء. وإنّما تلك عقيدة لزمته كارهًا لأسباب ما نظنّ أنّها خفيّة أو غامضة، فقد بيّنّا أنّ الحياة الدينيّة كانت في عصر أبي العلاء سيّئة شديدة القبح. وكذلك الحياة الخلقيّة وغيرها من ألوان الحياة العامّة وتدلّنا المقالة الأولى على أنّ الحياة الخاصّة لأبي العلاء كانت مملوءة بالهموم والأحزان، وأنّ النّاس ما كانوا يقصّرون في الإساءة إليه. فلا جرم كره ما اتّفقوا عليه من سياسة ودين، ومن أخلاق وعادات وهو بعد قد قرأ فلسفة اليونان والهنود وهم لا يؤمنون بالنّبوّات، ولا يعترفون بالأنبياء، غير أنّ الخطأ الذي وقع فيه كارهًا من غير شكّ، هو أنّه حمل على الدّين ذنب أهله، وعاب الشّرائع بأثام أصحابها.[1]

هنا يمكن لنا أن نقول بأنّ أبا العلاء قد تأثّر في هذه الفكرة المنكرة للنّبوّة والرّسالة من سابقيه من فلاسفة المسلمين، كما قد ثبت تأثّره بالفلسفة اليونانيّة والهنديّة المنكرة للنّبوّات. ولذا أنّه قد أسرف في سلطان العقل حتى جعله نبيًّا مرسلاً، وغير أنّه يوجد له بيت من الشّعر يمكن به الإثبات على إيمانه بالنّبوّة والكتب السّماويّة، لأنّه صرّح فيه بجهل من أقرّ بالإله وأنكر النّبوّة والكتاب، وفي ذلك قوله:

أَقَرُّوا بِالإِلهِ وأَثْبَتُوهُ
وَقَالُوا لا نَبِيُّ ولا كِتَابُ[2]

وفي معناه قوله:

أَرَادُوا الشَّرَّ وانْتَظَرُوا إِمَامًا
يَقُوْمُ بَطِيٌّ ما بَسَط النَّبِيُّ[3]

---

[1] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٩٧.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٨٤.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٤٩.

٣. موقفه من العقل والحسّ والخبر

حين نطالع آثار أبي العلاء وأعماله عامّة، ولزومياته على الوجه الخاص نراه مؤمنًا بالعقل إيمانًا وطيدًا، وقد صرّح بإيمانه به في مواضيع كثيرة حتى قد بلغ إيمانه بالعقل وتمجيده إيّاه واطمئنانه إلى إحكامه بأن جعله أفضل نصير وخير مشير، بل أعلن إمامته وجعله نبيًّا يأتي بالغيب وأنه يعتقد بأنّه لا إمام سوى العقل، وأنّه يجلب الرّحمة لكلّ من يتبعه في كلّ زمان ومكان، ولكن النّاس مغرورون بتقاليدهم الباطلة في ضرورة الأئمّة، أمّا أنا فسأتبع الدّاعين إلى الخير وأرحل عن هذه الدّنيا لا إمام لي سوى عقلي:

كَذَبَ الظَّنُّ لا إِمَامَ سِوَى العَقْلِ
مُشِيرًا في صُبْحِهِ والْمَسَاءِ
فَإِذَا مَا أَطَعْتَهُ جَلَبَ الرَّحْـ
ـمَةَ عندَ الْمَسِيرِ والإِرْسَاءِ[1]

إنّ العقل في شرعة أبي العلاء هو المرجع في إثبات المعرفة أو نفيها وعليه المعول في تأييد الحقائق أوتنفيذها:

يقولونَ إنَّ الجسمَ تُنْقَلُ رُوحُهُ
إلى غيرِهِ حتى يُهَذِّبَهَا النَّقْلُ
فلا تَقْبَلَنْ ما يخبرونَكَ ضِلَّةً
إذا لم يُؤَيِّدْ ما أَتَوْكَ به العَقْلُ[2]

وهو لا يقتصر على تحكيم العقل في المسائل التي جرت العادة على تحكيمه فيها بل لقد أراد أن يكون العقل حكمًا في كلّ شيء حتى في العبادات وأمور الدّين. ولذلك نراه يتلقّى كلّ خبر مرويّ أو كلّ عادة شائعة بميزان العقل:

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٣.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٧٦.

هلْ صَحَّ قَوْلٌ مِنَ الحَاكِي فَنَقْبَلُهُ
أَمْ كُلُّ ذَاكَ أَباطيلٌ وأَسْمارُ[1]

وكذلك نجده يرد الأخبار المرويّة ويقول: لا تعبأ بما يرويه المحدثون لأنّ الأحاديث التي ينسبوها إلى النبيّ ضعيفة الأسناد، وكما لا يقرّها العقل فشاور عقلك فهو أفضل من يرشدك إلى ما يجب عمله:

جاءَتْ أحاديثُ إنْ صَحَّتْ فإنَّ لها
شَأْنًا ولَكِنَّ فيها ضَعْفَ إسنادِ
فَشَاوِرِ العقلَ واتْرُكْ غيرَهُ هَدَرًا
فالعقلُ خَيْرُ مُشِيرٍ ضَمَّهُ النَّادِي[2]

وهكذا يتّضح جليًّا اعتبار العقل مصدرًا للمعرفة عند أبي العلاء لما تراه يشبهه بالمنهل الذي يغترف منه النّاس المعارف وبالبحر الذي يفيض بالأفكار:

الفِكْرُ حَبْلٌ متى تُمْسِكْ على طَرَفٍ
منه يَنُطْ بِالثُّرَيَّا ذلكَ الطَّرَفُ
والعقلُ كالبَحْرِ ما غِيْضَتْ غَوارِبُهُ
شيئًا ومنهُ بَنو الأَيّامِ تَغْتَرِفُ[3]

كما أنّ العقل عنده وسيلة النّظر في التآليف وأعمال الرّأي في الكتب وهو أداة التّمييز بين ما تتضمّنه هذه التّآليف من فوائد وحقائق وما قد تطوي عليه أوهام وأباطيل:

أخبرتَ عن كُتْبِكَ أُعجوبةً
ورُبَّ مَيْنٍ ضُمِّنَتْهُ الكُتُبُ

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٦٠، ٢٦١.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٢.

تُواصِلُ الغَيَّ ولوْ لم يَكُنْ
فيكَ حِجًى ما عَتَبَتْكَ العُتُبُ[1]

هذه بعض أبياته التي تدلّ على إيمانه الوثيق بالعقل والتي نقلتها عن الدّيوان (لزوم ما لا يلزم) على سبيل المثال لا الحصر، وكما توجد له أشعار كثيرة أخرى المتعلّقة بالموضوع في ديوانه المذكور، وكذلك في بقيّة كتبه، كما يقول في كتابه (الفصول والغايات): «يدرك العلم بثلاثة: بالقياس الثّابت والعيان المدرك والخبر المتواتر.»[2]

غير أنّنا نجد له كذلك أبياتًا من الشّعر حيث نراه فيها متحيّرًا بالنّسبة للعقل، ومتردّدا في كونه مصدرًا للمعرفة ومقياسًا للعلم، فهو يقرّ بعجز عقله كلّما وجد أنّه لا يوصله إلى النّتيجة وذلك لأنّ هناك مشكلات ميتافيزيقية يعجز العقل عن حلّها والقضاء فيها برأي قاطع، فمن الواجب تركها لأنّها ليست في متناول التّفكير الإنسانيّ، وإنّما قصارى العقل أن يفهم ما استقام له الفهم وأن يدبّر أموره في هذه الحياة كما تستقيم له الظّروف فإذا انتهى إلى حيث لا يطيعه وقف وقفة المتواضع الذي لا يطغى ولا ينكر ولا يتورط في هذا الإنكار العنيف الذي يثير اليأس والقنوط:

سألْتُ عقلي فلم يُخبِرْ فقلْتُ له
سَلِ الرِّجالَ فما أَفْتَوْا ولاَ عَرَفُوا
قالوا فمالوا فلما أنْ حَدَوتُهُمُ
إلى القياس أبانوا العجزَ واعترفوا[3]

وفي معناه يقول:

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٣٩.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ، ضبطه وفسر غريبه: محمود حسن زناتي، بيروت: دار الآفاق الحديث، ص: ٤٦٨.

[3] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ١٠٣.

أمّا اليقينُ فلا يقينَ وغنها
أقصى اجتهادي أن أظنّ وأحدِسا[1]

وكذلك يقول:

سألتُموني فأعْيَتْني إجابَتُكم
مَنِ ادّعَى أنّهُ دَارٍ فقد كَذَبا[2]

ومثله يقول:

إنّما نَحنُ في ضَلالٍ وتَعْليـ
ـلٍ فإنْ كُنْتَ ذا يَقينٍ فَهَاتِهْ[3]

وكما يقول:

مَتَى عَرَضَ الحِجَى لله ضَاقَتْ
مَذَاهِبُهُ عَلَيْهِ وإنْ عَرُضْنَهْ[4]

ولذلك يعترف أبو العلاء بأنّ طموح عقله في كشف المبهمات محدود فكم سأل وكم ردّد السّؤال ولكنه ارتدّ خائبًا:

سَألْتُ عَنِ الحَقائِقِ كُلَّ قَوْمٍ
فَمَا أَلْفَيْتُ إلاّ حَرْفَ جَحْدِ[5]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٩٥.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٧٦.

[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٦٢.

[5] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٦٣.

وعند ذلك تظهر الألغاز ويبدو الإشكال :

أمورٌ يَلْتَبِسْنَ على البرايا
كأنَّ العقْلَ منها في عِقالِ[1]

وهكذا إنّ شكّه وتشاؤمه يغلبه في بعض الأحيان فيكفر بالعقل ويجرّده من كلّ قدرة على المعرفة حتى ليجعل العالم والجاهل سواء:

ويُقَالُ الكِرَامُ قَوْلاً ومَا في
الْمِصْرِ إلاّ الشُّخُوصُ والأَسْمَاءُ[2]

وفي معناه يقول:

وما العُلَماءُ والجُهّالُ إلاّ
قريبٌ حينَ تُنظرُ منْ قريبِ[3]

حتى نراه قد ينفي وجود إنسان أوتي العقل والرّشد عندما يقول:

مَا كَانَ في هَذِه الدُّنْيَا أَخو رَشَدٍ
ولا يَكُونُ، ولا في الدّهرِ إحْسَانُ
وإنّما يَتَقَضّى الْمُلْكُ عَن غِيَرٍ
كما تَقَضّتْ بَنُو نَصْرٍ وغَسَّانُ[4]

فأبو العلاء قد شكّ حيث رأى الشّكّ واجبًا، أي في الغيب والماورائيّات، من غير أن ينقاد لشكّه انقياد الأعمى، فالشّكّ عنده أقرب إلى اللاأدريّة، وهي إعلان إفلاس العقل في أمور

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٣١.
[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٧.
[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٣٦.
[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٤٧.

المطلق والماوراء والاكتفاء بقول (لا أدري) في ذلك تعليق الحكم بانتظار جلاء الحقيقة، مع الإقرار بأنّ الحقيقة صعبة المنال إن لم تكن مستحيلة فيقول:

وَيَعْتَرِي النَّفْسَ إِنْكَارٌ وَمَعْرِفَةٌ
وَكُلُّ مَعْنًى لَهُ نَفْيٌ وَإِيجَابُ[1]

ومثله يقول:

لَعَمرِي لقد أَعْيَا الْمَقَايِيسَ أَمْرُنَا
فَجِنْدِسُنا عندَ الظَّهِيرَةِ مُظْلِمُ[2]

ولا خلاص عندئذ لديه لا بالعقل ولا بالحدس ولا بالإيمان ولا بالإلحاد، بل بالموت:

قد طال سَيْرِي في الحيا
ةِ ولي بِبَطْنِ الأَرْضِ مَنْزِلُ[3]

هذا بعض ما قاله أبو العلاء في مدح العقل وذمّه، نقلته على سبيل المثال لا الحصر لأنّ قوله عن العقل كثير في آثاره النّثريّة والشّعريّة، والمقام لا يسعنا بالإطالة مع أبي العلاء في شعره المتعلّق بالعقل مدحًا وذمًّا، ولعلّ الكفاية فيما أوردنا في الموضوع لأنّه لا يهمّنا في هذا الصّدد إلا فهم عقليته ومنهجه في التّفكير.

والآن نأتي إلى موقف أبي العلاء من الحسّ والخبر بعد أن ذكرنا موقفه من من العقل لننظر ما رأيه فيهما، هل يعتقدهما أصلين للمعرفة؟ أم ينظر إليهما مثل ما نظر إلى العقل قبل ذلك.

فحين نطالع آثاره نراه تختلف آراؤه في الحسّ والخبر كما اختلفت آراؤه في العقل. فمرّة نراه يعلن بالاطمئنان إليهما حين يقول: «يدرك العلم بثلاثة أشياء. بالقياس الثّابت، والعيان المدرك: والخبر المتواتر.»[1]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٨٢.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٦٠.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٥٢.

وتارة أخرى نجده يرفضهما. فقوله في الحسّ:

وما تُرِيكَ مَرَائي العينِ صَادِقَةً
فاجْعَلْ لِنَفْسِكَ مِرْآةً مِنَ الفِكَرِ[2]

وأما قوله في الرد على الخبر فكثير، نكتفي بذكر البعض منه لكي يتّضح مذهبه في الخبر، من حيث كونه مصدرًا للمعرفة ومقياسًا للعلم، حيث يقول:

والعقلُ يعجَبُ والشرائِعُ كلُّها
خَبَرٌ يُقلَّدُ لم يَقِسْهُ قائِسُ[3]

ومثله قوله:

هلْ صَحَّ قَوْلٌ مِنَ الحَاكِي فَنَقْبَلُهُ
أَمْ كُلُّ ذَاكَ أباطيلٌ وأَسْمَارُ
أمّا العُقولُ فَآلَتْ أَنَّهُ كَذِبٌ
والعَقْلُ غَرْسٌ له بالصِّدْقِ أثمارُ[4]

وقوله:

والحَدِيثُ المَسْموعُ يُوزَنُ بالعَقْ
لِ فَيُضْوَى إليه عُرْفٌ وَنُكْرُ[5]

وقوله:

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، الفصول والغايات، ص: ٤٦٨.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٣٦٣.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٢.

[4] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٥.

[5] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٢٣.

جاءَتْ أحاديثُ إنْ صَحَّتْ فإنَّ لها
شَأْنًا ولَكِنَّ فيها ضَعْفَ إسنادِ
فَشَاوِرِ العقلَ واتْرُكْ غيرَهُ هَدَرًا
فالعقلُ خَيْرُ مُشِيرٍ ضَمَّهُ النَّادِي[1]

وهكذا نجده يظنّ بأنّ في كلّ دين شعائر وأخبار غريبة تجاهلها أهله، حتى كان البشر عميان لا يدركون الحقّ. فالأديان واهية من كلّ الأوجه لأنّها لا يعتمد على العقل في شيء، وفي ذلك يقول الدّكتور طه حسين:

وكان أبو العلاء أشدّ النّاس اتّهامًا للأخبار ورفضًا لها، فهو لا يؤمن بالتّواتر، ولا يراه حجّة لأنّ هذا التّواتر لا يستطيع أن يسلم من مطاعن العقل، وفي ذلك يقول:

دينٌ وكفرٌ وأنباءٌ تُقَصُّ وفُرْ
قانٌ يُنَصُّ وَتوراةٌ وإنجيلُ
في كلّ جيلٍ أباطيلٌ يُدَانُ بها
فَهَلْ تَفَرَّدَ يومًا بالْهُدَى جيلُ؟[2]

فانظر إليه كيف رفض الكتب الدّينيّة كافّة، وجعلها أباطيل ملفقة لا تثبت حقًّا ولا تنفي باطلا، ومصدر هذا أنّ أبا العلاء كان يسيء الظّنّ بالماضي.[3]

هكذا قد وجدنا أنّه يرفض الحسّ والخبر في باب المعرفة إلا إذا أيّده العقل، أنّه اعتمد العقل للمعرفة فأمّا ما سواه فمقيس عليه، إن أقرّه قبله، وإن أنكره رفضه، كما يقول الدّكتور طه حسين: ثم هو يسيء الظّنّ بالقدماء، ويرى أنّهم كانوا ينتحلون الأنباء لاكتساب العيش، فيقول:

أَفِيقوا أَفِيقوا يا غُواةُ فإنّما
دِيانَاتُكُمْ مَكْرٌ من القُدَمَاءِ

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٦٠، ٢٦١.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٨٢.

[3] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٦٣.

أرَادُوا بها جَمْعَ الحُطَامِ فأدركُوا
وبَادُوا، وَدَامَتْ سُنَّةُ اللُّؤَمَاءِ[1]

ولذلك شكّ في أكثر ما روت الكتب السّماويّة، والأخبار التي توارثها النّاس....[2]

إذن فما هو موقع أبي العلاء بين المذاهب المختلفة التي قد أشرت إليها في أوّل المبحث من موقفه من العقل إثباتًا ونفيًا، إيمانًا به ثم الاعتراف بعجزه وقصوره، هل هو يذهب مذهب السّوفسطائيّين؟ أم يميل إلى المعتزلة في إيمانه بالعقل؟ أو هو من اللاأدريين؟ فيجيب عن هذه الأسئلة الدّكتور طه حسين قائلا: فأين يقع الأصل النّظريّ لأبي العلاء من بين هذه المذاهب؟ أمّا الأفرنج، فكثير منهم يرى أنّه سوفسطائيّ شاكّ في كلّ شيء وأمّا المسلمون فلم يعرض لهذا الموضوع منهم أحد (فيما نعلم) إلا الذّهبيّ والأستاذ الإسكندرانيّ، وكلا الرّجلين قرّر أنّه شاكّ... والواقع أنّ أبا العلاء لم يتّخذ في نظره الفلسفيّ مذهب أهل السّنّة ولا مذهب السّوفسطائيّة وأصحاب الشّكّ، ولا مذهب المعتزلة أيضًا.

ذلك لأنّه لا يؤمن إلا للعقل وحده، فخالف بهذا أهل السّنّة، لأنّهم يقدّمون الشّرع على العقل، وإن آمنوا به، وخالف مذهب المعتزلة لأنّهم على تقديمهم للعقل يتّخذون الشّرع لنظرهم أصلا ودليلا يعتزّون به ويلجأون إليه، وخالف مذهب السّوفسطائيّة لأنّهم يتّهمون العقل فلا يؤمنون به، ولا يعتمدون عليه، وإذا فهو يرى رأي الفلاسفة النّظريّين: من اليونان، والمسلمين، في الاعتماد على العقل خاصّة. فإذا أردت إثبات ذلك فاللّزوميّات ناطقة به غير مرّة.....[3]

وكما نراه أنّه يصرّح بإيمانه الوثيق بالعقل والاعتماد بحجّيته في كلّ شيء قائلا: من هنا نعلم أنّ أبا العلاء لم يكن من أهل الشّكّ ولا من الذين يتّخذون الشّرع لهم في الاستدلال إمامًا؛ وإنّما هو من الذين لا يثقون إلا بالعقل، فإذا وثقوا به فلا يستسلمون إليه.[4]

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٦٢.

[2] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٦٤.

[3] المرجع نفسه، ص: ٢٦٠،٢٦١.

[4] المرجع نفسه، ص: ٢٦٣.

ثم يقول في آخر المطاف: ومهما يكن من شيء فإنّ لأبي العلاء آراء ثابتة، قد استقرّ عليها حياته كلّها لم ينكرها، ولم يشكّ فيها. وحسبك بذلك برهانًا على أنّه لم يكن شاكًا ولا سوفسطائيًا.[1]

وأمّا الدّكتورة عائشة عبد الرّحمٰن (بنت الشّاطئ) فتعلّل قضية اضطراب المعرّيّ بموقفه من العقل قائلة: مصدر هذا فيما يبدو لنا، شعور أبي العلاء بقصور العقل الذي مجّده حينا وجعله نورًا وإمامًا ونبيًّا. تأمّل فرأى العقل يضلّ في تيه الحياة، ويعجز عن فهم ما يحفل به العقل من أسرار. ماذا عرف العقل من أمور الخير والشّرّ، والجبر والاختيار وتوزيع الحظوظ والأرزاق؟ لقد عجز عن إدراك اليقين في مشكلات الحياة، وأنّه لأعجز حين يتجاوز الأمر هذه المظاهر التي نراها بأعيننا، إلى أمور الغيبيّات، وما يتّصل منها بمصير الإنسان ...[2]

وهكذا نجد الدّكتور عبد القادر يقول في هذا الصّدد: إذا كان المعرّيّ قد نجح في هذا المجال فإنّه لم ينجح في نقده العقليّ لأصول الدّين، لأنّ أصول الدّين ليس مجالها مجال الأمور الاجتماعيّة والأخلاقيّة التي يمكن أن يدخل نقدها في اختصاص العقل والعقل وحده.[3]

من خلال هذه الدّراسة حول منهج أبي العلاء في التّفكير يمكن لنا القول: بأنّ أبا العلاء لا يوجد لديه التّناقض والاضطراب في منهجه الفكريّ وموقفه من العقل، لأنّه كان يؤمن به ويسرف في إيمانه به حتى يجعله نبيًّا مرسلا، ولعلّ هذا الإسراف منه بالإيمان بالعقل، يكون في الأمور الطّبيعيّة الحسّيّة أو التّجريبيّة من الحياة والكون. أمّا الأمور الميتافيزيقيّة المتعلّقة بما وراء الطّبيعة والحسّ، فإنّه يجد العقل عاجزًا عن إدراك حقائق الغيبيّات وأسرارها، فحينئذ يعترف بقصوره وعجزه. ثم إنّه من الممكن، كذلك، إنّه قد تطوّر تفكيره، وذلك لأنّه ليس من الممكن لرجل من طراز أبي العلاء أن يجمد على رأي واحد طوال حياته.

---

1 المرجع نفسه، ص: ٢٦٤، ٢٦٥.

2 بنت الشّاطئ، عائشة عبد الرّحمن (الدّكتورة)، الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعري، مصر: مطبعة المعارف، ط: الأولى، ص: ١٦، ١٧.

3 محمود، عبد القادر (الدّكتور)، فلسفة الشّكّ واللاأدرية لدى المعرّيّ والخيام، القاهرة: الهيئة العامّة لكتب مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٦٨م، ص: ١٠٩.

بل لا يجمد على الرّأي الواحد إلا الميّت. فالعقل الذي لا يتطوّر هو العقل الذي مات، حتى أنّ الإنسان ليحكم أحكاما عديدة متباينة على أمر واحد تحت ظروف مختلفة، فعلى هذا لا يمنع أن يكون المعرّيّ قد تطوّر تفكيره، فمرّة آمن بالعقل من حيث كونه معيارًا للمعرفة ومقياسًا للعلم، وحينًا آخر أنكر عنه ذلك كلّه واعترف بعجزه.

٤ . موقفه من علماء السّوء ورجال الدّين (المنافقين)

إنّ أبا العلاء كان حسّاسًا للمظالم الاجتماعيّة، شديدًا على الظّالمين، عظيم الرّأفة بالمظلومين، ينتقد بكلّ صدق وصراحة وإخلاص. فكان يرى الحكّام والأمراء سببًا رئيسيًا للفساد في الأرض، هؤلاء يظلمون الرّعيّة، وينتهبون أموالها، وينفقون على ملذّاتهم الدّنيئة بسخاء، بينما يبخلون على البذل في الجهاد وإصلاح أحوال البلاد المحكومة. وكما يرى رجال الدّين يتمرّغون على إعتاب الحكّام يبعون لهم الفتاوى الشّرعيّة بأبخس الأثمان، ويؤوّلون كتاب الله وأحاديث رسوله ﷺ حسب أهواء حكّام، لا دين لهم ولا خلق.

ولذا نجد عند أبي العلاء النّقد الشّديد تجاه علماء السّوء، ورجال الدّين المنافقين. وهو يقف من رجال الدّين المنافقين وعلماء السّوء موقف النّاقد، وذلك لأنّه كذلك يعتبر العلماء المثل الأعلى للأمّة، فإذا فسدوا انهارت المثل العليا وتهدّم بناء النّاس الرّوحيّ. وكان أبو العلاء حريصًا كلّ الحرص على أن يكون قادة الأمّة الرّوحيّين منزّهين عن الأخطاء التي يقع فيها سائر البشر. كما يقول أحمد أمين في هذا الصّدد: «وكان ممّا تصوّره أبو العلاء في مثله الأعلى للمجتمع رجال الدّين التزموا أوامره واجتنبوا نواهيه، وآمنوا بالله سرًّا وجهرًا ... وأخلصوا له حقًّا، درسوا الدّين، وعرفوا أسراره، وميّزوا بين ما أتي به حقًّا وما ألصق به خرافة، وكانت أعمالهم الظاهريّة وفقًا لعقائدهم الباطنة فلا رياء ولا غش ولا خداع، إن قضوا بين النّاس فحكم بما أنزل الله وتحري للعدل لا يشوبه ظلم، وقوّة في تنفيذ الحقّ لا يخالطها ضعف، وإن خطبوا أو وعظوا صدر قولهم من قلوبهم، وعبر أصدق تعبير عمّا في نفوسهم تتطابق أقوالهم وأعمالهم وقلوبهم. هم صوت الله لشعبه، لا يخافون عظيماً ولا يعبرون أمام الحقّ كبيرًا صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وما بدّلوا تبديلا.»[1]

[1] أنظر مجلة الهلال، العدد: ١٧٧، ديسمبر ١٩٧٥م، القاهرة: الهيئة المصرية، مقال أحمد أمين: نظرة أبي العلاء إلى العلماء، ص: ٨٥٨.

وهكذا كان أبو العلاء حريصًا في مقدّمة لزوميّاته على بيان الهدف من نقده الدّينيّ، وكأنّه بذلك يرسم منهجًا علميًّا قبل أن يشرع في عملية النّقد، فيقول: «كان من سوالف الأقضية. أنّي أنشأت أبنية أوزان توخّيت فيها صدق الكلمة، ونزّهتها عن الكذب والميط، ولا أزعمها كالسّمط المتّخذ، وأرجو ألا تحسب من السُّميط، فمنها ما هو تمجيد الله الذي شرف عن التّمجيد، ووضع المنن في كلّ حيد، وبعضها تذكير للنّاس و تنبيه للرقدة الغافلين.»[1]

فهذا البرنامج الذي يرسمه أبو العلاء لنفسه يضع أمامه قضية تنبيه الرّقدة الغافلين في المقام الأوّل، ولذلك فهو ينتقد رجال الدّين لأنّهم غفلوا عن أداء واجباتهم، وتناسوا حقوق مهمّتهم:

ولا تُطيعَنَّ قَوْمًا ما دِيَانَتُهُمْ
إلاّ احْتِيالٌ على أخْذِ الإتَاوَاتِ
وإنّما حَمَّلَ التَّوْرَاةَ قَارِئَها
كَسْبُ الفَوائِدِ لا حُبُّ التّلاَوَاتِ[2]

وأشدّ ما أنكر رجل الدّين الذي يعظ ويعلم، فإذا منح له وجه الكسب، بان نفاقه:

اتّقِ النّاس واحْذَرْ أن يَغُرَّكَ ناسِكٌ
بما هُوَ فيهِ مِنْ تَغَيُّرِ حَالِهِ
فهذا الذي في صَوْمِهِ وَصَلاتِهِ
كَذَاكَ الذي في حلِّهِ وارتحالِهِ
فَكَذِّبْ زعيمًا قال: إنِّي دَيِّنٌ
فما دينهُ إلا ضعيفُ انتحالِهِ[3]

ومن خير ما له في احتيال الواعظين قوله:

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ١٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٦٦.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٢٠.

رُوَيدكَ قد غُرِرْتَ وأَنْتَ حُرٌّ
بصاحبِ حِيلَةٍ يَعِظُ النِّسَاءَ
يُحَرِّمُ فِيْكُمُ الصَّهْبَاءَ صُبْحًا
ويَشْرَبُهَا على عَمْدٍ مَسَاءَ
يقولُ لكم غَدَوْتُ بِلاَ كِسَاءٍ
وفي لَذَّاتِهَا رَهَنَ الْكِسَاءَ
إِذَا فَعَلَ الْفَتَى مَا عَنْهُ يَنْهَى
فَمِنْ جِهَتَيْنِ لاَ جِهَةٍ أَسَاءَ[1]

هذه صورة صادقة لبعض الضّعاف من الرّجال الذين يتّخذون من الدّين بضاعتهم يتّجرون بها، هذه صورة الواعظ المنافق الذي رهن كساءه في الملذّات الدّنيّة، عند المعرّيّ.

فأبو العلاء يرى أنّ الدّيانة أصبحت متجرًا للنّاس، ولعلّ هذا هو السّبب في تحامل دعاة الفاطميين عليه، وسعى داعي دعاتهم إلى النّيل منه لأنّه لم يكن يرى في دعوتهم الغريبة إلا تجارة ينالون بها المكاسب في الدّنيا مثل القرامطة في الأحساء الزّنج في البصرة:

إِنَّمَا هَذِهِ الْمَذَاهِبُ أَسْبَابٌ
لِجَذْبِ الدّنيا إلى الرُّؤَسَاءِ
غَرَضُ الْقَوْمِ مُتْعَةٌ لا يَرِقُّوْ
نَ لِدَمْعِ الشَّمَّاءِ والخَنْسَاءِ
كالذي قامَ يَجْمَعُ الزِّنْجَ بِالبَصْ
رَةِ والقِرْمِطِيِّ بالأَحْسَاءِ[2]

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٠.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٣.

٥. موقفه من التّصوّف المنتحل الزّائف

قبل أن أبيّن موقف المعرّيّ من التّصوّف الزّائف وأصحابه من الأنسب أن أذكر بإيجاز شديد: ما هو التّصوّف الأصليّ الحقيقيّ وما هو التّصوّف الزّائف؟

فإنّ التّصوّف الإسلاميّ تربيّة علميّة وعَمَلية للنّفوس، وعلاج لأمراض القلوب، وغَرْس للفضائل، واقتلاع للرّذائل، وقمع للشّهوات، وتدريب على الصّبر والرّضا والطّاعات.

وهو مجاهدة للنّفوس ومكابدة لنزعاتها، ومحاسبة دقيقة لها على أعمالها وتروكها، وحفظ للقلوب عن طوارق الغفلات وهواجس الخطرات، وانقطاع عمّا يعوق السّالك في سيره إلى الله، وزهادة في كلّ ما يلهي عن ذكر الله ويعلق بالقلوب سواه.

وهو معرفة لله ويقين، وتوحيد لله وتمجيد، وتوجّه إلى الله وإقبال عليه وإعراض عمّا سواه، وعكوف على عبادته وطاعته، ووقوف عند حدوده، وتعبّد بشريعته، وتعرّض لنفحاته وهباته التي يخصّ بها أولياءه وأحبابه فضلا منه وكرمًا.

وجملة القول فيه قبل تدوينه كفنّ إسلاميّ وبعده: أنّه علم وحكمة، وتبصرة وهداية، وتربية وتهذيب وعلاج ووقاية، وتقوى واستقامة، وصبر وجهاد، وفرار من فتنة الدّنيا وزينتها وابتعاد.[١]

وفيما يلي نقدّم بعض أقوال العارفين بالله، وأعلام الصّوفية عن التّصوّف الحقيقيّ والصّوفية التي وهي تبيّن معنى التّصوّف والصّوفية، وهي:

قال سيّد الطّائفة أبو القاسم الجنيد: «التّصوّف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى وأصله الصّرف عن الدّنيا، كما قال حارثة: صرفت نفسي عن الدّنيا فأسهرت ليلي[٢] وأظمأت نهاري[٣]».[٤]

---

١ أنظر تقريظ سماحة مفتي الدّيار المصرية السّابق الشيخ حسنين محمد مخلوف للكتاب رسالة المسترشدين للحارث المحاسبيّ، تحقيق عبد الفتاح أبي غدّة، دارالسّلام، ط: الخامسة، ص: ٨.

٢ كناية عن التهجد وقيام الليل.

٣ كناية عن الصّوم

٤ الشّعرانيّ، أبو المواهب عبد الوهّاب بن أحمد بن علي الأنصاريّ الشّافعيّ المصريّ، الطّبقات الكبرى المسمّاة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، تحقيق: سليمان الصّالح، بيروت– لبنان: دارالمعرفة، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص: ١٢٧.

فأبو العلاء ينعى على طائفة القرّاء لكتاب الله الكريم، لأنّهم يطلقون محكم الآيات في أناس اسودّت ضمائرهم وأظلمت عيونهم، وهم إلى جانب ذلك يقامرون بما يحملون من الحِكم والآيات البيّنات ولا يخلصون لما في صدورهم منها:

فلا يَغُرّنْكَ مِنْ قُرّائِنا زُمَرٌ
يَتْلُوْنَ في الظُّلَمِ الفُرْقَانَ والزُّمَرَا
يُقامِرونَ بما أُوتُوهُ مِنْ حِكَمٍ
وصاحِبُ الظُّلَمِ مَقْمُوْرٌ إذا قَمَرا
يُبْدِي التَّدَيُّنَ مُحتالاً ضمائِرُهُ
غيرُ الجميلِ إذا ما جِسْمُهُ ضَمَرَا
يَشْدُو مَزَامِيْرَ دَاودٍ ويَفْضُلُهُ
في النُّسْكِ نَافِخُ مِزمارٍ له زَمَرَا[1]

وكذلك كان أبو العلاء يلاحظ أنّ اختلاف الفقهاء في التّفسير واجتهاداتهم بين المنع والإباحة للشّيء الواحد أدّت إلى حيرة الشّبان والشّيوخ، و الفتاة والعجوز، وفي ذلك يقول:

أجَازَ الشافعيُّ فَعَالَ شَيْءٍ
وقالَ أبو حنيفةَ لا يَجُوزُ
فَضَلَّ الشّيبُ والشُّبّانُ مِنّا
وما اهتدتِ الفتاةُ ولا العَجُوزُ
لقد نزلَ الفقيهُ بدارِ قَوْمٍ
فكان لأمْرِهِ فيهمْ نُجُوزُ
ولم آمَنْ على الفقهاءِ حَبْسًا
إذا ما قِيل للأُمناءِ جُوزُوا[2]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٣٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٤١٦، ٤١٧.

٥. موقفه من التّصوّف المنتحل الزّائف

قبل أن أبيّن موقف المعرّيّ من التّصوّف الزّائف وأصحابه من الأنسب أن أذكر بإيجاز شديد: ما هو التّصوّف الأصليّ الحقيقيّ وما هو التّصوّف الزّائف؟

فإنّ التّصوّف الإسلاميّ تربيّة علميّة وعَمَلية للنّفوس، وعلاج لأمراض القلوب، وغَرْس للفضائل، واقتلاع للرّذائل، وقمع للشّهوات، وتدريب على الصّبر والرّضا والطّاعات.

وهو مجاهدة للنّفوس ومكابدة لنزعاتها، ومحاسبة دقيقة لها على أعمالها وتروكها، وحفظ للقلوب عن طوارق الغفلات وهواجس الخطرات، وانقطاع عمّا يعوق السّالك في سيره إلى الله، وزهادة في كلّ ما يلهي عن ذكر الله ويعلق بالقلوب سواه.

وهو معرفة لله ويقين، وتوحيد لله وتمجيد، وتوجّه إلى الله وإقبال عليه وإعراض عمّا سواه، وعكوف على عبادته وطاعته، ووقوف عند حدوده، وتعبّد بشريعته، وتعرّض لنفحاته وهباته التي يخصّ بها أولياءه وأحبابه فضلا منه وكرمًا.

وجملة القول فيه قبل تدوينه كفنّ إسلاميّ وبعده: أنّه علم وحكمة، وتبصرة وهداية، وتربية وتهذيب وعلاج ووقاية، وتقوى واستقامة، وصبر وجهاد، وفرار من فتنة الدّنيا وزينتها وابتعاد.[١]

وفيما يلي نقدّم بعض أقوال العارفين بالله، وأعلام الصّوفية عن التّصوّف الحقيقيّ والصّوفية التي وهي تبيّن معنى التّصوّف والصّوفية، وهي:

قال سيّد الطّائفة أبو القاسم الجنيد: «التّصوّف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى وأصله الصّرف عن الدّنيا، كما قال حارثة: صرفت نفسي عن الدّنيا فأسهرت ليلي[٢] وأظمأت نهاري[٣]».[٤]

---

١ أنظر تقريظ سماحة مفتي الدّيار المصرية السّابق الشيخ حسنين محمد مخلوف للكتاب رسالة المسترشدين للحارث المحاسبيّ، تحقيق عبد الفتاح أبي غدّة، دارالسّلام، ط: الخامسة، ص: ٨.

٢ كناية عن التّهجد وقيام الليل.

٣ كناية عن الصّوم

٤ الشّعرانيّ، أبو المواهب عبد الوهّاب بن أحمد بن علي الأنصاريّ الشّافعيّ المصريّ، الطّبقات الكبرى المسمّاة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، تحقيق: سليمان الصّالح، بيروت- لبنان: دارالمعرفة، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص: ١٢٧.

ويقول رويم بن أحمد بهذا الصّدد: «التّصوّف مبنيّ على ثلاث خصال: التّمسّك بالفقر والافتقار، والتّحقّق بالبذل والإيثار، وترك التّعرّض والاختيار.»[1]

قال الشّيخ أبو نصر السّراج الطّوسي (م٣٧٨هـ) رحمه الله: فأمّا التّصوّف ونعته وماهيته فقد سئل محمّد بن علي القصاب، وهو أستاذ الجنيد، رحمه الله، عن التّصوّف ما هو؟ قال: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام.

وسئل الجنيد رحمه الله عن التّصوّف، فقال: «أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة».

وسئل رُوَيم بن أحمد رحمه الله عن التّصوّف، فقال: «استرسال النّفس مع الله تعالى بلا علاقة».

وسئل سمنون، رحمه الله، عن التّصوّف، فقال: «أن لا تملك شيئًا ولا يملكك شيء، وسئل أبو محمّد الجريريّ رحمه الله عن التّصوّف، فقال: «الدّخول في كلّ خُلق سني والخروج من كلّ خلق دنيّ».

وسئل عمرو بن عثمان المكّي رحمه الله عن التّصوّف، فقال: «أن يكون العبد في كلّ وقت بما هو أولى في الوقت.» وسئل علي بن عبد الرّحيم القناد رحمه الله عن التّصوّف، فقال: «نشر مقام واتّصال بدوام.»[2]

سُئل ذون النّون المصريّ عن الصّوفيّين، فقال: «هم قوم آثروا الله عزّ وجلّ على كلّ شيء، فآثرهم الله عزّ وجلّ على كلّ شيء.»[3]

فالتّصوّف كما ترى: لبّ الشّريعة وروحها، وثمرتها وحكمتها. وقد قال سيّد الطّائفة الجنيد: «علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة، ومن لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، والطّرق كلّها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرّسول ﷺ.»[1]

---

[1] القشيريّ، عبد الكريم، الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت: دار الجيل، ط: الثّانية، ص: ٢٨٠.

[2] الطّوسيّ، أبو نصر السّراج، عبد بن عليّ، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلاميّ، بيروت–لبنان: دار الكتب العربية، ط: الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص: ٢٦، ٢٧.

[3] القشيريّ، الرّسالة القشيريّة، ص: ٢٨٢.

وقد اختصّ هذا النوع من العلم الشّرعيّ في عصر التّدوين- كما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته- باسم (التّصوّف أو علم الحقيقة)، كما اختصّ النوع الآخر منه الخاصّ بالأحكام الفرعيّة في العبادات والمعاملات باسم (الفقه أو علم الشريعة).

ذلك هو التّصوّف النّقيّ من الشّوائب، الذي لم يخالطه زيغ ولا شطط، ولا جهل ولا ابتداع. هو تصوّف العلماء والنُّسّاك العارفين بالله، القائمين على حدوده، المتمسّكين بشريعته. أمّا حقيقة التّصوّف فإنّه مذهب في الزّهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة والتّأمّل في الآخرة.

يقول الجنيد: «التّصوّف أن تكون مع الله بلا علاقة.»[٢] ويقول أيضًا: « الصّوفيّ كالأرض يطرح عليها كلّ قبيح ولا يخرج منها إلا كلّ مليح، وقال أيضًا: الصّوفيّ كالأرض يطؤها البرّ والفاجر، وكالسّحاب يظلّ كلّ شيء، وكالقطر يسقي كلّ شيء.»[٣]

كما يقول ذو النّون المصريّ عندما سئل عن الصّوفيّ: «من إذا نطق، أبان نطقه عن الحقائق؛ وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق.»[٤] ويقول أيضًا: «الصّوفيّ من لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب.»[٥]

ويقول معروف الكرخيّ: «التّصوّف الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق، فمن لم يتحقّق بالفقر لم يتحقّق بالتّصوّف.»[٦]

وأخيراً فإنّ التّفريق بين التّصوّف والزّهد والفقر يرد في كتاب عوارف المعارف للسّهرورديّ، إذ يقول: «إنّ التّصوّف غير الفقر، والزّهد غير الفقر، والتّصوّف غير الزّهد؛ فالتّصوّف إسم جامع

---

١ ابن قيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، مدارج السّالكين، تحقيق: محمّد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثانية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ج: ٢، ص: ٤٦٤.

٢ السّهرورديّ، عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعارف، بيروت- لبنان: دار الكتاب العربي، ط: الأولى، ١٩٦٦م، ص: ٥٣.

٣ المرجع نفسه، ص: ٥٧.

٤ السّلميّ، أبو عبد الرحمن، طبقات الصّوفية، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط: الثالثة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص: ١٩.

٥ السّهرورديّ، عوارف المعارف، ص: ٥٦.

٦ المرجع نفسه، ص: ٥٣.

لمعاني الفقر ومعاني الزّهد مع مزيد أوصاف وإيضاحات لا يكون بدونها الرّجل صوفيًّا وإن كان زاهدًا فقيرًا.»[١]

هذا هو التّصوّف الأصليّ الحقيقيّ الذي اتّبعه سلفنا الصّالح ولكن مع الأسف الشّديد هناك تصوّف زائف انتحله قديمًا فئام من النّاس، أشربوا تعاليم الباطنية الحلوليّة، وتدثّروا بدثار الصّوفيّة، احتذابًا، وتغريرًا وخداعًا وتلبيسًا، ودسّوا في التّصوّف إلحادهم ومقالاتهم الشّنيعة في الدّين إضلالا للمسلمين، هؤلاء ليسوا من الصّوفيّة ولا التّصوّف في شيء، وينكرهم كلّ الإنكار أعلام التّصوّف المشهورة أمثال أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبيّ البصريّ، صاحب «رسالة المسترشدين» (م٢٤٣هـ)، وأبو محمّد سهل بن عبد الله التّستريّ، (م٢٨٣هـ)، وأبو القاسم الجنيد البغداديّ شيخ الطائفة المقدّم، (م٢٩٧هـ)، وأضرابهم، ويحسبونهم أدعياء في نسبه مزوّرين، وزنادقة ملحدين.

من المعلوم أنّ أبا العلاء قد عاش في عصر كان المسلمون قد أخذوا يضعفون، وأخذ العنصر الأعجميّ يتسلّط على المسلمين وقد أخذت أوروبا تتحفز لغزو الشّرق في غزواتها الصّليبيّة المعروفة.

فهذا هي الظّروف الاجتماعيّة والأخلاقيّة، هي التي تسبّبت لفكرة أبي العلاء المعرّيّ الخاصّة تجاه التّصوّف والمتصوّفة، والقيام بالموقف المعاند نحوهم.

فأبو العلاء كان ساخطًا على الحياة مهيبًا بالمسلمين لما يرى الفساد قد بلغ قمّته في جميع بلاد المسلمين، وفي جميع ميادين الحياة، وأكثر النّاس فسادًا عنده أولئك الذين يتصوّفون ليأكلوا أكل البهائم. ويرقصون في حلقات الذّكر مدّعين حلول الله فيهم:

أرى جيلَ التّصوّف شرَّ جيل
فقل لهم: وأهون بالحلول
أقال الله حين عشقتموه
كلوا أكل البهائم وارقصوا لي[٢]

---

١ المرجع نفسه، ص: ٥٤.

٢ أنظر فائت شعر أبي العلاء المعرّيّ في «أبو العلاء وما إليه» لعبد العزيز الميمنيّ.

قام المعرّيّ بالنّقد الشّديد ضدّ هؤلاء المتطرّفين من الصّوفيّة ووقف منهم موقفًا معاندًا، نظرًا لتكلّفهم الزّهد والورع وهم بعيدون عنه ولحركاتهم الغريبة من رقص، ومجون، وتحليل محرمات، فيقول عنهم مرّة:

صُوفِيَّةٌ شَهِدَتْ لِلْعَقْلِ نِسْبَتُهُمْ
بأنَّهُمْ ضانُ صُوفٍ نَطْحُهَا يِقِصُ
لا تُرْقِصَنَّ مُهَيْرَاتٍ مُكَرَّمَةً
فَلِلْمَهَارِي قديمًا يُعْرَفُ الرَّقَصُ
تَوَاجَدَ القَوْمُ مِنْ نُسْكٍ بِزَعْمِهِمُ
واللهُ يَشْهَدُ ما زَادُوا كما نَقَصُوا
لا نالَ خَيْراً فَتًى أمْسَتْ أنامِلُهُ
مَدَارِيَ السَّرْحِ مَوْصُوْلاً بها العُقَصُ[1]

وكذلك يصف أبو العلاء المرائيّين في الدّين والنّسك بأنّهم كلاب تنبح وهم لا يخشون الإله، وإذا ذبحت الفرد منهم لم يزد عن كونه ماعزًا، ولا يغرنّك منهم أيديهم التي تمسّك بالسّبح، أو شيبتهم ووقارهم في الصّباح بينما يبيتون في الخطايا والأرض لو تعقل لودّت أن تظهر منهم:

دَعَوْا وما فِيهِمُ زَاكٍ ولا أَحَدٌ
يَخْشَى الإلهَ فكانوا أَكْلُبًا نُبُحَا
وهلْ أَجَلُّ قَتِيلٍ مِنْ رِجَالِهِمُ
إذا تُؤَمِّلَ إلاّ مَاعِزٌ ذُبِحَا
وليسَ عِندَهُمُ دِينٌ ولا نُسُكٌ
فلا تَغُرَّكَ أَيْدٍ تَحمِلُ السُّبَحَا
وكَمْ شُيوخٍ غَدَوا بِيضًا مفارِقُهُم
يُسَبِّحُونَ وبَاتُوا في الخَنَى سُبُحا
لو تَعْقِلُ الأَرْضُ وَدَّتْ أَنَّها صَفِرَتْ

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٥٥.

مِنْهُمْ فلم يَرَ فيها نَاظِرٌ شَبَحا[1]

ويكرّر هجومه كثيرًا على المتصوّفة، وكذبهم وادّعائهم

صُوفِيّةٌ ما رَضُوا للصُّوفِ نِسْبَتَهُمْ
حتى ادَّعَوْا أنّهم مِنْ طاعة صُوفُوا
تَبارَكَ الله دَهْرٌ حَشْوُهُ كَذِبٌ
فالمرءُ مِنّا بغيرِ الحقِّ مَوْصُوفُ
إنْ أثمرَ الغصنُ فامتدَّتْ إليه يدٌ
تجنيهِ ظُلْمًا فليتَ الغُصْنَ مَقْصُوفُ[2]

وهكذا نجده يحذّر من دعاة التّصوّف الذين يفهمون الدّين فهمًا خاطئًا ويدعو السّحابة ألا تهطل على أرض لا نفع منها ولا جدوى من روائها لأنّ أولئك النّاس يدعون أنّهم وصلوا إلى قمّة الوجد الإلهيّ فيتمايلون يمينًا ويسارًا كأنّهم سكارى، وما رقصهم حذارًا من الإله وإنّما هم مخادعون كاذبون:

رُوَيْدَكِ يا سَحَابَةُ لا تَجُودِي
على السَّبِخَاتِ مِنْ جَهْلٍ هَمَيْتِ
طَلَبْتِ دِيانَةً بَيْنَ البَرَايا
لَقَدْ أَشْوَتْ سِهَامُكِ إذ رَمَيْتِ
تَزَيَّوْا بالتَّصَوُّفِ عن خِدَاعٍ
فهلْ زُرْتِ الرِّحالَ أو اعْتَمَيْتِ
وقامُوا في تَواجُدِهِمْ فَدَاروا
كَأَنَّهُمُ ثِمَالٌ مِنْ كُمَيْتِ
وما رَقَصُوا حِذَارًا مِنْ إلَهٍ

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٠٧.
[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٥.

ولا يَبْغُونَ إلاّ ما حَمَيْتِ
وَجَدْتُ النَّاسَ مَيْتًا مِثْلَ حَيٍّ
بِحُسْنِ الذِّكْرِ أَوْ حَيًّا كَمَيْتِ[1]

إتّضح جليًّا من هذه الأبيات المذكورة آنفًا والتي مرّت قبلها بأنّ المعرّيّ قام بالنّقد الشّديد على المتصوّفة، ووقف موقفًا معاندًا تجاههم، ولكنّه في نفس الوقت يدعو النّاس إلى تعظيم النّاسك الحقيقيّ الذي يراعي حقوق دينه، ويلتزم طرق الهداية البيّنة الواضحة:

فعظّم أخا النّسك التّقيّ لدينه
ونفسك فاحقر، نافع لك حَقْرُها[2]

٦. نقده الحكّام ورجال السّياسة

إنّ أبا العلاء المعرّيّ نقد الحكّام والولاة وندد بالطّغاة الغاشمين منهم الذين ظلموا الرّعيّة وأكلوا أموالها. لقد بصّر أبو العلاء النّاس بحقوقهم، وكان في دهر العربيّة سبّاقًا إلى فتح أعين الأمّة وتبصيرها بحقوقها، ونادى بأنّ الأمراء للأمّة أجراء:

مُلَّ الْمُقَامُ فَكَمْ أُعاشِرُ أُمَّةً
أَمَرَتْ بِغَيْرِ صَلاحِها أُمَرَاؤُها
ظَلَمُوا الرَّعِيَّةَ واسْتَجازُوا كَيْدَهَا
فَعَدَوْا مَصَالِحَها وهُمْ أُجَرَاؤُها[3]

فأبو العلاء يرى أنّ أمراء الرّعيّة هم في الحقيقة خدمها وأجراؤها، وأنّ دورهم الحفاظ على مصالحها والسّهر عليها لأنّ الرّعيّة تعطيهم المال والأجر على ذلك ولكنّه يرى الأمور تسير في غير

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٧٥.
[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٩٤.
[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٥.

هذا الخطّ السّليم، فالأمراء يأمرون النّاس ويظلمون ولا يسهرون على راحة النّاس، ولذلك كره مقامهم في هذا البلد ووسط هذه الأمّة التي تحكم بهذه الطّريقة الظّالمة.

ويثور المعرّيّ على أولئك الذين يقعدون ساكنين لا يطرقون طرق المعالي، ولا يسعون إلى ما فيه المجد والعزّ لهم، ولذا نجده يواجه الحديث بقوّة وعنف إلى كلّ ملوك البلاد:

يا ملوكَ البِلادِ فُزْتُمْ بِنَسءِ
العُمْرِ والجَوْرُ شَأْنُكُمْ في النّسَاءِ
ما لكم لا تَرَوْنَ طُرْقَ الْمَعَالي
قد يَزُورُ الْهَيْجَاءَ زِيرُ نِسَاءِ[1]

وهو بيّن حرص الملوك، وجلب أموال النّاس ظلمًا وجورًا، مع هذا أنّهم أفقر النّاس. وفي هذا المعنى يقول المعرّيّ:

وأفْقَرُ النّاسِ في دُنْياهُمُ مَلِكٌ
يُضْحِي إلى اللّجِبِ الجَرّارِ مُحْتَاجَا[2]

وكذلك يقول المعرّيّ في ذمّ الحكّام الذين يظلمون رعيّتهم، ثم يطلبون منهم أن يسجدوا لهم:

يَسُودُ النّاسَ زَيْدٌ بعد عَمرِو
كَذَاكَ تَقَلُّبُ الدّولاتِ دُولَهْ
وَرُبَّ شَهادَةٍ وَرَدَتْ بِزُورٍ
أقامَ لِنَصِّها القاضِي عُدُولَهْ
وَمِنْ شرّ البَرِيّةِ رَبُّ مُلْكٍ

[1] المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٣.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٩٠.

يُرِيْدُ رَعِيَّةً أنْ يَسْجُدُوا لَهْ[1]

ويرسم المعرّيّ الأبيات التّالية نهجًا للسّياسة للحاكم الصّالح يسير عليه في إدارة دقّة الأمور في بلاده، فيقول:

أيا والِيَ المصرِ لا تَظلمَنَّ
فكمْ جاء مِثْلُكَ ثمّ انْصَرَفْ
وقدْ أبَرَ النَّخْلَ مُلاَّكُهُ
وقُيِّضَ غَيْرُهمُ فاخْتَرَفْ
إنِ القَوْلُ حَرَّفَهُ كاذبٌ
فإنَّ القضاءَ به ما انحرفْ
فلا تُرْسلنَّ حبالَ الرَّجاءِ
وأمْسِكْ بِكَفِّكَ منها طَرَفْ
تَوَاضَعْ إذا ما رُزِقْتَ العُلَى
فذلكَ مما يزيدُ الشَّرَفْ
ودارِكَ أحسِنْ إلى جارِها
ولا تجْعَلَنَّ لها مُشتَرَفْ
وإن ألبَسَ اللهُ ثَوْبَ الشَّفاء
فلا تؤثرَنَّ عليهِ التَّرَفْ
تَغِيضُ المياهُ وقدْ طالما
تَيَمَّمَها واردٌ فاغْتَرَفْ[2]

ولذا كان أبو العلاء بَرِمًا بالسّياسة والسّاسة لأنّهم يحكمون بدون عقول توجّههم وترشدهم:

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٠٦.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١١٧.

يسوسُونَ الأمورَ بغيرِ عقلٍ
فينفُذ أمرهُمْ ويقالُ سَاسَهْ
فأُفٍّ من الحياة وأُفٍّ منّي
ومِنْ زَمَنٍ رئاستهُ خساسهْ[1]

ولا يقف أبو العلاء عند اتّهامهم بالاستبداد، بل يتجاوز ذلك إلى إنزالهم منزلة اللّصوص وقطّاع الطّرق قال:

قَدْ عَمَّنا الغِشُّ وَأَزْرَى بنا
في زَمَنٍ أعْوَزَ فيهِ الخُصُوصْ
إن نُصِحَ السُّلطانُ في أمْرِهِ
رَأي ذَوِي النُّصْحِ بِعَيْنِ الشُّصُوصْ
وَكُلُّ مَنْ فَوْقَ الثّرَى خَائِنٌ
حتى عُدُولُ المِصْرِ مِثْلُ اللُّصُوصْ[2]

وإذا سألت عن سبب طمع الحكّام بأموال النّاس، وأجابك المعرّيّ أنّه الإنفاق على اللّذّات، وتغذية لمشتهيات النّفس:

فَشَأْنُ مُلُوكِهِمْ عَزْفٌ ونَزْفٌ
وأَصحابُ الأُمورِ جُبَاةُ خَرْجِ
وهَمُّ زَعِيمِهِمْ إنْهَابُ مَالٍ
حَرَامِ النَّهْبِ أوْ إحلالُ فَرْجِ
وإنَّ شَرَارَةً وَقَعَتْ بِوَادٍ
لَتَحْرِقُ وَحْدَها سَمُرًا بِشَرْجِ
غَدَا العُصْفُورُ لِلبَازِي أمِيرًا

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٥٨.

وأَصْبَحَ ثُعْلبًا ضِرْغَامُ تَرْجٍ[1]

وقال فيهم:

إنَّ العِرَاقَ وإنَّ الشَّامَ مُذْ زَمَنٍ
صِفْرَانِ ما بِهما لِلمَلْكِ سُلْطانُ
سَاسَ الأَنَامَ شَيَاطِينٌ مُسَلَّطةٌ
في كلِّ مِصْرٍ مِنَ الوَالِينَ شَيْطَانُ
مَنْ لَيْسَ يَحْفِلُ خُمْصَ النَّاسِ كُلِّهِمُ
إنْ بَاتَ يَشْرَبُ خمرًا وهو مِبْطَانُ[2]

وهكذا نجده كثيراً ما يكرّر هجومه على هؤلاء الأثرياء المترفين ويجرؤ على أن ينغص عيش الظّالمين ويؤرق بال المترفين بمثل قوله:

خَفْ دَعْوَةَ المظلومِ فَهْيَ سَرِيعَةٌ
طَلَعَتْ فَجَاءَتْ بالعَذَابِ النازِلِ
عُزِلَ الأميرُ عَنِ البلادِ وما لَهُ
إلا دُعاءُ ضَعِيفِها مِنْ عازِلِ[3]

وفي معناه يقول:

غِنَى زَيْدٍ يَكُوْنُ لِفَقْرِ عَمْرٍو
وأَحْكَامُ الحَوَادِثِ لا يُقَسْنَهْ[4]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٩٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٤٧.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٤٠.

[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٦٤.

وهكذا كانت سياسة أبي العلاء سياسة الوحدة والأخوة وأنّه كان يرى أنّ بلاد المسلمين بلاده:

إذا مُتُّ لم أَحْفِلْ: أبالشّامِ حُفْرَةٌ
حَوَتْنِيَ أم رِيمٌ برَيمَانَ ومُنْهال[1]

والمعرّيّ يأسى أشدّ الأسى للفتن التي تسعى بين صفوف المسلمين من الفرات إلى النّيل:

ومَا أذْهَلَتْني، عن وِدادِكَ، رَوْعَةٌ؛
وكيف؟ وفي أمثالِه يجِبُ الغَبْطُ
ولا فِتْنَةٌ طائِيَّةٌ، عامِرِيَّةٌ
يُحَرِّقُ، في نِيرانِها، الجَعْدُ والسَّبْطُ
وقد طَرَحَتْ حول الفُراتِ جِرانَها،
إلى نِيلِ مِصْرٍ، فالوَسَاعُ بها تَقْطو[2]

٧. موقفه من الشّعر والشّعراء

وبالنّسبة إلى موقفه من الشّعر والشّعراء يقول أبو العلاء في مقدّمة ديوانه– لزوم ما لا يلزم: (وقد كنت قلت في كلام لي قديم: إنّي رفضت الشّعر رفض السّقب غِرْسَه[3]، والرّأل تريكته[4]، والغرض ما استجيز فيه الكذب، واستعين على نظامه بالشّبهات. فأمّا الكائن عظة للسّامع وإيقاظًا للمتوّسن، وأمرًا بالتّحرّز من الدّنيا الفانية الخادعة، الذين جبلوا على الغشّ والمكر، فهو إن شاء الله ممّا يلتمس به الثّواب. وأضيف إلى ما سلف من الاعتذار، أنّ من سلك في هذا الأسلوب ضعف ما ينطق به من النّظام، لأنّه يتوخّى الصّادقة، ويطلب من الكلام البرّة، ولذلك

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ٤٦.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٨٠.

[3] السّقب: ولد النّاقة إذا عرف أنّه ذكر. الغرس: المشيمة.

[4] الرّأل: فرخ النّعامة. التريكة: البيضة.

ضعف كثير من شعر أميّة بن أبي الصّلت الثّقفيّ، ومن أخذ في فريّه[1] من أهل الإسلام. ويروى عن الأصمعيّ كلام معناه: "إنّ الشّعر باب من أبواب الباطل، فإذا أريد به غير وجهه ضعف". وقد وجدنا الشّعراء توصّلوا إلى تحسين المنطق بالكذب وهو من القبائح، وزيّنوا ما نظموه بالغزل وصفة النّساء ونعوت الخيل والإبل وأوصاف الخمر. وتسبّبوا إلى الجزالة بذكر الحرب، واحتلبوا أخلاف الفكر وهم أهل مقام، وخفض في معنى ما يدّعون أنّهم يعانون من حثّ الرّكائب، وقطع المفاوز، ومراس الشّقاء.[2]

يبدو من هذا الكلام بأنّ المعرّيّ ما كان يميل إلى القائلين بأنّ الفنّ للفنّ فحسب، بل يظهر من كلامه بأنّه لا يريد من الفنّ إلا هدفًا نبيلا، ولا يريد من الشّعر إلا مقصدًا عاليًا وغاية سامية في حياة النّاس، كما لا يريد به إلا ذريعة لإبلاغ رسالتهما التي تحمل أفكاره الفلسفيّة. وذلك لأنّ الشّعر أوقع في النّفس، وأعذب للسّمع، وأيسر وسيلة لإبلاغ الرّسالة، وخاصّة الفلسفيّة.

وأبو العلاء لمّا نظر في كلّ جوانب الحياة وجد الفساد ضاربًا فيها، متعمّمًا في كلّ ناحية من نواحي المجتمع، والأديب لا يقوم بوظيفته تجاه قومه ومجتمعه، فحينئذ يقوم المعرّيّ بالنّقد الشّديد تجاه الكتّاب والأدباء الذين باعوا أقلامهم للملوك والرّؤساء:

وما أدَبَ الأقْوَامَ في كلّ بلدةٍ
من الْمَيْنِ إلا مَعْشَرٌ أُدَباءُ[3]

وأمّا الشّعراء فكان يعقد بهم آمال الإصلاح، وينوط بهم رجاء الخير، ولكن لمّا باعوا ألسنتهم للطّغاة الظّالمين قام بالثّورة عليهم قائلا:

فِرَقٌ شَعَرْتُ بأنّها لا تَقْتَني
خَيْرًا وأنّ شِرَارَها شُعَرَاؤُها[1]

---

[1] فريّه: طريقته المبتدعة.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٤٥، ٤٦.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٤٨.

٨. شكواه بفقد اليقين عند قومه

كان المعرّيّ شديد النّقد للنّاس على عدم اليقين، ولذا نجده في آثاره ساخطًا على النّاس، وعلى المجتمع، وحتّى على الدّنيا كلّها، إذ كان الغرض بسخطه بهم إيقاظهم من سباتهم الطّويل، وإخراجهم من الخرافات والظّنون التي كانت قد غلبت على أهالي زمانه.

لقد أراد المعرّيّ أنّ يرتفع بهم، وأن يسمو على صغائرهم، ولكنّهم لم يتحرّكوا من جمودهم، وما زالوا في التّقليد وعدم اليقين:

وقد عُدِمَ التَّيَقُّنُ في زَمَانٍ
حَصَلْنَا مِن حِجَاهُ على التَّظَنِّي
فَقُلْنَا لِلهِزَبْرِ أَأَنْتَ لَيْثٌ
فَشَكَّ وقَالَ: عَلِّي أو كَأَنِّي[٢]

وهكذا نجد المعرّيّ أنّه بلغ به الضّيق بتبلّد الجماهير أقصى المدى، ويصبّ عليها من كلماته سوط عذاب من سخط وغضب، ليحرمها خَدَرَ التّقويم، ويصبّ في الكأس ليلها قطرات من مرّ وعلقم، لتفيق من سكر التّضليل:

طَلَبْتُ لِلْعَالَمِ تَهْذِيبَهُمْ
والنَّاسُ ما صُفُّوا ولا هُذِّبُوا[٣]

وحياة المعرّيّ كلّها عبارة عن العمل الجادّ والجهد المتواصل، وهو يقدّم العمل الفاضل على القول الحسن والقيام بالفرض، وما زال داعيًا طول حياته إلى المجاهدة في سبيل الحقّ والخير، فهو على احترامه للفروض لا يرى لها قيمة إن هي لم تزجر الإنسان عن الشّرّ، ولم تقترن بالعمل الصّالح؛ قال في الصّلاة وحجّ البيت:

---

١ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٥.

٢ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٨٩.

٣ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٨٨.

سَبِّحْ وَصلِّ وَطُفْ بمكةَ زائرًا
سبعين، لا سبعًا فلستَ بناسكِ
جَهِلَ الدِّيانةَ من إذا عَرَضَتْ لهُ
أطماعُهُ لم يُلْفَ بالمتماسِكِ[1]

ومن خير ما له في تقديم الأعمال على الفروض قوله:

ما الخَيْرُ صَوْمٌ يَذُوبُ الصَّائِمُوْنَ له
ولا صَلاَةٌ ولا صُوفٌ على الجَسَدِ
وإنَّما هوَ تَرْكُ الشَّرِّ مُطَّرِحًا
ونَفْضُكَ الصَّدْرَ مِنْ غِلٍّ ومِنْ حَسَدِ[2]

وأبو العلاء كان يعتقد أنّه ما زال غريبًا بين قوم لم يفهموا ما هو قائل به، ولم يبلغوا مقاصده، لأنّ الكثيرين لم يستطيعوا الارتفاع إلى مستوى تفكيره، وقد أشار إلى هذا المعنى حين قال:

أُولُو الفَضْلِ في أوطانِهِمْ غُرَباءُ
تَشِذُّ وتَنْأَى عَنْهُمُ القُرَبَاءُ[3]

٩. دعوته إلى المساواة والأخوّة والوحدة

نجد عند المعرّيّ فكرة المساواة، وأنّه سوّى بين بني البشر من عدة اعتبارات:

أوّلا: إنّ منشأهم واحد.

ثانيًا: خضوعهم في الحياة للقضاء والقدر واحد.

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٦٤.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٥٨.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٤٧.

ثالثًا: مصيرهم إلى التّراب واحد.

إذا فهو ينظر إلى النّاس نظرًا واحدًا بمقياس واحد. فمن أين يأتي الفضل لبعضهم على بعض؟ وكيف يفتخرون فيما بينهم، فالعربيّ والبربريّ واحد، وكذلك الأبيض والأسود:

لا يَفْخَرَنَّ الهاشِمِيُّ
عَلَى امْرِئٍ مِنْ آلِ بَرْبَرْ
فالحَقُّ يَحْلِفُ ما عَلِيٌّ
عِنْدَهُ إلاّ كَقَنْبَرْ[1]

وكذلك ليس عنده من فارق حزريّ بين القرشيّ من العرب وغير القرشيّ، ولا بين الحرّ والعبد من أبناء آدم:

لا فَرْقَ بَيْنَ بَنِي فِهْرٍ وغيرِهُمُ
في دَوْلَةٍ، وشُهُورُ الحِلِّ كالحُرُمِ
قَدْ أَبْرَمَتْ هَذِهِ الأَجْزَاءُ، لا سَأَمًا
بِالزَّائِرِينَ، ولَكِنْ طِبْنَ عن بَرَمِ[2]

وفي معناه يقول:

قَدَرٌ غَالِبٌ وأَمْرٌ قَدِيمٌ
يَتَضَاهَى ذَلِيلُهُ والأَبِيُّ
واخْتِلاَفٌ مِنْ عُنْصُرٍ ذِي اتِّفَاقٍ
وتَسَاوَى الزَّنْجِيُّ والعَرَبِيُّ[3]

وأجمل ما قاله في المساواة قوله:

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٤٠٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٠٩، ٢١٠.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٥١.

إذَا ما دَعِيُّ القَوْمِ ضَاهَى صَرِيحَهُمْ
فلا تُنْكِرَنْ واعْدُدْه آخِرَ عَبْدَلِ
أليس كباقي أَحْرُفِ الوَزْنِ لامُهُ
وما فُصِلَتْ من لامِ سَهْلٍ وأَهْدَلِ[1]

إذا كان أبو العلاء لا يقيم وزناً لفروق العنصر واللّون والجنس والطّبقة، فكيف يحفل باختلاف المنازل والمراتب الاجتماعيّة؟ وإنّما الرّئيس عنده كالمرؤوس، والغنيّ كالفقير والوجيه كالحقير فيقول:

رَبِّ مَتَى أَرْحَلُ عن عَالَمِي
فَأَنتَ بِالنَّاسِ خَبِيرٌ عَلِيمْ
فالْمَالِكُ الْهَالِكُ، والْمُوسِرُ الـ
ـمُعْسِرُ والسَّالِمُ مِثْلُ السَّلِيمْ
ما نَالَ فِرْعَوْنٌ بِهَا نِعْمَةً
وَلاَ صَفَا عَيْشٌ لِمُوسَى الكَلِيمْ[2]

هذه المساواة في الأصل يقيمها أبو العلاء على أساس وهو أنّ الجميع مصيرهم واحد وهو الذّهاب إلى التّراب، فهذه الوحدة في الأصل والمصير، لا يبقى معها مسوّغ لاختلاف الأجناس والطّبقات: وإلى هذه يشير المعرّيّ ما نال من الخبرة من مخض أيّامه قائلا:

بَلَوْتُ أمورَ النّاس من عهد آدمٍ
فلم أرَ إلاّ هالكًا إثرَ هالك
إذَا كانَ هَذا التُّرْبُ يَجْمَعُ بَيْنَنا

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢١٩.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٣٤.

فأَهْلُ الرَّزايا مثلُ أهلِ الممَالِكِ[1]

وفي معناه يقول:

وَما يَفْرُقُ التُّرْبُ الذي هو آكِلٌ
لنا بَيْنَ جِسْمَيْ بادِنٍ وَهَزِيلِ[2]

١٠. الاشتراكيّة في شعره

إنّ أبا العلاء كان يعتقد بأنّ الأرض ليست ملكًا لأحد، بل إنّها مشتركة بين النّاس لتعمّ المنفعة للجميع، كما كان يعتقد بأن تكون أبواب الرّزق مفتوحة لجميع البشر على السّواء، وإلى هذا يشير في قوله:

والملكُ لله من يَظْفَرْ بِنَيْلِ غِنًى
يَرْدُدْهُ قَسْرًا وَتَضْمَنْ نفسُهُ الدَّرَكا
لوكان لي أو لغيري قدْرُ أنملةٍ
فوقَ التُّرابِ لكان الأمرُ مُشْتَرَكا[3]

وهكذا نجده يسخر بمن يدّعي الملك، وينادي بأنّ الملك لله وحده، وأنّ كلّ مِلْك أرضيّ يفنى ويذهب:

لا مُلْكَ لِلمَلِكِ الْمَقْصُورِ نَعْلَمُهُ
وَكُلُّ مُلْك على الرَّحْمنِ مَقْصُورُ
مَضَتْ قُرُونٌ وتمضي بعدَنا أُمَمٌ

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٦٢.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٢٤.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٥٥.

والسِّرُّ خَافٍ إلى أَنْ يُنْفَخَ الصُّورُ[1]

وفي معناه يقول:

الأرضُ للهِ ما اسْتَحْيَا الحلولُ بها
أنْ يَدَّعوها وهمْ في الدّارِ أضْيَافُ[2]

وهكذا كان ينطق عن إيمان عميق بالمساواة بين البشر، وبأنّ أحداً لا يملك شيئًا من هذه الأرض التي نعيش عليها. وكما أنّه يأبى أن يعيش في الخلد بمفرده وإنّما يريد أن يشاركه النّاس في نعيم الخلود، ويدعو الله ألا يعطيه الوفرة والثّروة بمفرده أيضًا ولكن يشترك معه النّاس، فإذا هطلت ساحبة الماء على أرضه فقط حاملة الخير، فإنّه يدعوها أن تشمل بالخير كلّ البلاد:

ولَو أَنّي حُبِيْتُ الخُلْدَ فَرْداً،
لمَا أَحْبَبْتُ بالخُلدِ انفِرادا
فلا هَطَلَتْ عَلَيَّ، ولا بأرْضي،
سَحائِبُ ليسَ تَنْتَظِمُ البِلادا[3]

وهكذا كان المعرّيّ إنسانيّ النّزعة يرغب في الإصلاح الاجتماعيّ بحيث ينال كلّ إنسان حاجته التي لا تزيد عن رزق يكفل له الأمان من الجوع: (فالحمد لله الذي ستر بغفة من قُوامِ العيش، ورزق شعبة من القناعة أوفت على جزيل الوَفر...)[4]

فكان دعوة المعرّيّ إلى الإخاء والمساواة والتّعاون بين كافّة النّاس، أميرهم وحقيرهم، غنيّهم وفقيرهم، لأنّ المجتمع نسيج واحد متشابك؛ فهو يقول:

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٦.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٥.

[3] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ١٩٨.

[4] المرجع نفسه، ص: ٦.

والنّاسُ بِالنَّاسِ مِنْ حَضْرٍ وَبَادِيَةٍ
بَعْضٌ لِبَعْضٍ، وإِنْ لَمْ يَشْعُرُوا خَدَمُ
وَكلُّ عَضْوٍ لأَمْرٍ ما يُمَارِسُهُ،
لا مَشْيَ بِالكَفِّ بل تَمْشِي بِكَ الْقَدَمُ[1]

١١. الجدّ والعمل في شعره

إنّ المعرّيّ عزف عن الدّنيا كرهًا وتحقيرًا لشأنه وما كرهها ولم ينكرها إلا لما فيها من ظلم وجور، ومصدر الظّلم عنده الجهالة التي هي السّبب الأكبر للتّخلّف الفكريّ والتّقليد الأعمى، والنّاس لا يقومون ضدّ هذا الظّلم و الفساد، بل هم ينتظرون الإمام الذي يقوم ضدّ هذا الظّلم الذي قد شاع في المجتمع ويتحقّق العدل في الأرض. فالمعرّيّ يردّ على هؤلاء الذين ينتظرون الإمام المهديّ الذي يأتي ويقوم ضدّ هذا الفساد المنتشر في المجتمع وينكر عليهم ويعيب على النّاس انتظارهم من يصلح الأمور الفاسدة:

يَرْتَجِي النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمامٌ
نَاطِقٌ في الكتيبة الخَرْسَاءِ
كَذَبَ الظَّنُّ لا إِمَامَ سِوَى العَقْلِ
مُشِيرًا في صُبْحِهِ والمساءِ[2]

وهو يتبع العقل في جميع الأمور، ويقول عن نفسه إنّه لمّا يتبع الأئمة و يترك اتّباع العقل فإنّه يتنفر ويفرّ منه، وفي ذلك يقول:

وينفرُ عقلي مُغْضَبًا إنْ تركتُهُ
سُدًى، واتَّبَعْتُ الشَّافِعِيَّ ومالكا[3]

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٢٧٣.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٣.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٥٤.

ويقول: أنا أتّبع قدر استطاعتي من يدعو إلى الخير، ولكن لما أطلق الدّنيا هذه لا يكون لي إمام غير العقل:

سأتبَعُ من يَدْعُو إلى الخير جاهدًا
وأرْحَلُ عنها ما إمامي سِوَى عَقْلي[1]

إذن فالمعريُّ ينزع نزعة مشّائية، فلا يقبل إلا ما يثبته العقل، ويؤيّده البرهان، وهذا مبدأه في شئون الحياة الاجتماعيّة، وكما في عقائده الدينيّة، إذ هو يحكم بها العقل إلا في مواقف قليلة، تستولي فيها عليه الحيرة، فيقرّ بالجهل، ويستسلم للعاطفة أو العقيدة الدينيّة.

١٢. قوله في العزلة والخلوة

وأهمّ ما انفرد به أبو العلاء هو العزلة أو الخلوة، فشعره وسيرته يدلأن على أنّه كان يؤثر العزلة على الاجتماع، وكانت لها الأسباب والبواعث، هنا لسنا بحاجة إلى تفصيلها، بل نكتفي بذكر ما كتب المعري في رسالة له إلى خاله أبي القاسم: (ولما فاتني المقام بحيث اخترت أجمعت على انفراد يجعلني كالظبي في الكناس. ويقطع ما بيني وبين النّاس إلا من وصلني الله به وصل الزراع باليد والليلة بالغد.)[2]

ويبدو من رسالته هذه بأنّه كان يفكر في العزلة ويعزم عليها وهو ببغداد. وله كثير من الشّعر في اللّزوميات في غرض العزلة والوحدة، وهذا بعض شعره فيها:

إذا كنتَ ذا ثِنْتَيْنِ فاعْدِل أو اتَّحِدْ
بِنَفْسِكَ فالتَّوْحيدُ أوْلى من العَدْلِ[3]

يقول الشّاعر: إن العزوبة خير من الزّواج وكذلك من الاختلاط.

وفي ذلك قوله:

---

١ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢١٦.

٢ الميمنيّ، عبد العزيز، أبو العلاء وما إليه، ص: ١٦٩ نقلا عن رسائل أبي العلاء: ص: ٣٤.

٣ المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٢١٨.

بِوَحْدَانِيَّةِ العَلاَّمِ دِنَّا
فَذَرْنِي أَقْطعُ الأَيَّامَ وَحْدِي[1]

ومثله قوله:

تَوَحَّدْ فإنَّ اللهَ رَبَّكَ واحِدٌ
ولا تَرْغَبَنْ في عِشْرةِ الرُّؤَسَاءِ[2]

وفي معناه:

وفي وَحْدَةِ الإنسانِ أصنافُ لَذَّةٍ
وكُلُّ صنُوفِ الوَحْشِ يَجْمَعُهَا القَفْرُ[3]

وقوله:

إذا حَضَرَتْ عندي الجماعةُ أوْحَشَتْ
فما وَحْدَتِي إلا صحيفةُ إينَاسي[4]

وقوله:

إنْ صَحَّ عَقْلُكَ فَالتَّفَرُّدُ نِعمةٌ
وَنَوَى الأوانِسِ غايةُ الإيناسِ[5]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٦٣.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦١.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٨٢.

[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٨.

[5] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٢.

ولقد مرّ بنا فيما سبق نقد المعري هذا المجتمع الذي فسدت فيه الأخلاق إلى أبعد حدّ، وساءت فيه الصلات بين النّاس أشدّ السّوء، فانتشرت الرذائل وارتكبت المحرّمات، والفساد في ما رأى أبو العلاء – أعدي الجميع، وسري في كلّ روح، وتسلسل إلى كلّ نفس، فالحكام ورجال السياسة يبغون ويطغون والقضاة يزيفون ويتحاملون، ورجال الدّين يحتالون، والأدباء والشّعراء ينافقون ويبيعون أقلامهم وألسنتهم.

فأبو العلاء ما قام بنقدهم هؤلاء خاصّة والنّاس عامّة إلا لإصلاح ما شاع في المجتمع من الجور والفساد، ولكن إذا لم يستطع إصلاحهم فأعلن عجزه عن تهذيبهم اتّجه إلى طريق آخر وهو طريق العزلة والخلوة، وذلك أن في اعتزالهم تخفيفاً من حدة الفساد الذي استغرقهم كافّة، وغدا من مكوّنات حياتهم، فطفق يصرخ فيهم ويوجّه إليهم نصائحه – خاصّة لمن يريد منهم صلاحًا – أن يعتزلوا هذا المجتمع وما فيه من فساد وشرّ حتى يتمكنوا من القضاء عليه أو على الأقلّ من غلوائه والتّقليل من خطره؛ ومن ذلك قوله:

وأهْرُبْ مِنَ النَّاسِ ما في قُرْبِهِمْ شَرَفٌ
إنَّ الفَنِيقَ إذا دَانَى الأَنيسَ عُقِرْ[1]

وقوله أيضا:

أُهْرُبْ مِنَ النَّاسِ فَإِنْ جِئْتَهُمْ
فَمِثْلَ سَابٍ جَرَّهُ السَّاحِبُ[2]

وكذلك يقول:

أَبْعُدْ مِنَ النَّاسِ تَطْرَحْ ثِقْلَ أُلْفَتِهِمْ
ولا تُرِدْ لكَ أعوانًا وأنْصَارًا[3]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٤٠٤.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٨٩.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٤١.

وكثيرًا ما يكرّر هذا المعنى في ديوانه (لزوم ما لا يلزم) كما ترى في قوله:

فِرَّ مِنْ هذِهِ البَرِيَّةِ في الأرْ
ضِ فما غَيْرُ شَرِّها لكَ حاصِلْ
فَشِعارِي قَاطِعٌ وكانَ شِعارًا
لتَنوخٍ في سَالِفِ الدَّهْرِ وَاصِلْ[1]

وعلى عادته يحذّر من مصاحبة النّاس ومخالطتهم في الدنيا وألا ينخدع بنفاقهم فما ذلك إلا شرّ يجب تلاقيه:

فاحْذَرْ مِنَ الإنسِ أدناهُمْ وأَبعدهُمْ
وإنْ لَقُوكَ بِتَبجِيلٍ وتَرْحَابِ[2]

وقوله أيضًا:

فانْفَرِدْ ما اسْتَطَعْتَ فَالقَائِلُ الصَّا
دِقُ يُضْحِي ثقلاً على الجلَسَاءِ[3]

وهكذا أنّه لما رأى أنّ النّاس قد فسدوا فسادًا لا يرجى له صلاح ولا قدرة لأحد عليه، وكيف يستطيع الإنسان أن يصلح عالما فسد من أساسه وركب السوء في جبلته منذ خلق:

لقدْ فَعَلُوا الخيرَ القليلَ تَكَلُّفًا
وجاؤوا الذي جاؤوه مِن شَرِّهم طَبْعَا[4]

وعلى هذا فالاعتزال منهم أمر واجب إذا أراد الإنسان أن يتجنّب شرورهم ومساوئهم:

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٥٤.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٢١.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٣.

[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٨٨.

وجانبِ النَّاسَ تأْمَنْ سُوءَ فِعْلِهِمُ
وأنْ تكونَ لَدَى الجُلاَّسِ ممْقُوتا
لابُدَّ من أنْ يَذُمّوا كُلَّ مَنْ صَحِبُوا
ولو أَرَاهُمْ حَصَا الْمِعْزَاءِ ياقُوتا
وَقَضِّ وَقْتَكَ بِالتَّقْوَى تُجَوِّزُهُ
حتى تُصَادِفَ يَوْمًا فيهِ مَوْقُوتا[1]

ويرى أن اعتزالهم راحة لا تعدلها، وأية راحة أجمل وأروح من اعتزال شرورهم بعدم مخالطتهم حتى لا يصيبه من ذلك شيء:

في الوَحْدَةِ الرَّاحةُ العُظْمَى فأحْيِ بها
قلبًا وفي الكَوْنِ بينَ النَّاسِ أثْقَالُ[2]

وإذن فالاعتزال والتفرّد أحسن من الاختلاط بهم ومعاملتهم لما جبلوا عليه من الشرّ والفساد؛ ولذلك يرى أنّ:

تَفَرُّدُ الشَّيْءِ خَيْرٌ مِنْ تَأَلُّفِهِ
بِغَيْرِهِ، وبِجُرُّ الأُلْفَةُ النِّقَما[3]

وما دام النّاس على الأخلاق السّيّئة والصّفات الذّميمة فاعتزالهم والهروب منهم ولو إلى القبر أفضل من الاختلاط بهم:

أُنَاسٌ فَإنْ تَهْرُبْ إلى القَبْرِ مِنْهُمُ
فأَنْتَ بِعِلْمِ اللهِ غيرُ مَلُومِ[1]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٥٧.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٨١.

[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٩٥.

ويذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى أن طهارته لا تتحقّق إلا إذا اعتزلهم ونأى عنهم:

طهارةُ مثلي في التّباعُدِ عنكُمُ
وَقُرْبكم يجني هُمُومي وأَدْناسِي[٢]

وعلى هذا النّحو نجد في ديوانه (لزوم ما لا يلزم) دعوة عريضة لاعتزال النّاس واجتنابهم لما فطروا عليه من سوء الطباع وقبح الفعال وحرصهم على التزامها؛ غير أنه لم يستطع السّكوت عن مساوئهم التي وجدها منتشرة في حياتهم ووجد منهم تكالبًا عليها وانغماسًا فيها، فراح في عزلته يجرد من لسانه نقدًا مرًّا مفزعًا ناصحًا لهم ما وسعته النصيحة أن يرجعوا إلى الجادة التي ضلّوها.

١٣. ذمّ الدّنيا والتّرحيب بالموت

إنّ المعرّيّ كره الحياة وآثر الموت عليها، فلذلك نجده يربأ بأصدقائه عن طلب الدّنيا عندما يقول:

فلا تَطْلُبِ الدُّنيا وإنْ كُنْتُ ناشئًا
فَإِنِّيَ عنها بالأَخِلاَّءِ أَرْبَأُ[٣]

وقوله أيضًا:

فلا تأملْ من الدُّنيا صَلاحًا
فذاكَ هو الّذي لا يُستطاعُ[٤]

ويقول مرحّبًا بالموت:

---

١ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٣٠٥.

٢ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٨.

٣ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٠.

٤ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٨٦.

مَرْحَبًا بالموتِ والعَيْشُ دُجًى
وحِمامُ المرءِ كالفَجْرِ سَطَعْ[1]

ويقول مرحّبًا الموت على سؤال القوت:

والموْتُ أحسنُ بالنَّفْسِ، التي أَلِفَتْ
عِزَّ القَناعةِ، مِنْ أنْ تَسألَ القُوتا[2]

ويقول عن حتميّة الموت:

أَتَذْهَبُ دَارٌ بِالنُّضارِ ورَبُّهَا
يُخَلِّفُهَا عَمَّا قَلِيلٍ ويَذْهَبُ
أَرَى قَبَسًا في الجسمِ يُطْفِئُهُ الرَّدَى
وما دُمْتَ حَيًّا فهو ذَا يَتَلَهَّبُ[3]

١٤. الملك كلّه لله وأنّ أفقر النّاس هو الملك الأرضيّ

إنّ أبا العلاء قام بالسّخريّة بمن يدعي الملك وينادي بأنّ الملك لله وحده، وأنّ كلّ ملك أرضيّ يفنى ويذهب:

لا مُلْكَ لِلمَلِكِ الْمَقْصُورِ نَعْلَمُهُ
وَكُلُّ مُلْك على الرَّحْمنِ مَقْصُورُ
مَضَتْ قُرُونٌ وتمضي بعدَنا أُمَمٌ
والسِّرُّ خَافٍ إلى أَنْ يُنْفَخَ الصُّورُ[4]

---

١ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٩٦.

٢ المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان سقط الزّند، ص: ١٧٥.

٣ المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٧٨.

٤ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٦.

وفي معناه يقول:

الأرضُ للهِ ما استَحْيَا الحلولُ بها
أنْ يَدَّعوها وهمْ في الدّارِ أضْيَافُ [1]

ويقول عن الملك الأرضيّ:

وأفقرُ النّاسِ في دُنْياهُمْ مَلِكٌ
يُضْحِي إلى اللَّجِبِ الجَرَّارِ مُحْتَاجَا [2]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٥.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٩٠.

الفصل الثّاني

شعر إقبال وأهمّ الموضوعات التي تناولها في شعره

المبحث الأوّل: إقبال والشّعر

كان إقبال وهو طالب في المدرسة ينظم الشّعر، ويزداد على مرّ الأيّام إحسانًا فيه. وكان يرسل بين الحين والحين شعره إلى الشّاعر «داغ»، أحد شعراء الأرديّة النّابهين، ونظر الشّاعر الكبير في قصائد الشّاعر الشّادي، ثم كتب إليه أن لا ترسل إليّ شعرك فإنّه لا يحتاج إلى تنقيح، وعاش داغ حتى ذاع صيت إقبال وبلغ في الشّعر ما بلغ. فكان الشّاعر الكبير داغ يفخر بأنّه نقّح شعر إقبال في صباه.[1]

ثم تخرّج إقبال من الجامعة ودويّ صوته في محافل الأدب، تنشد قصائده، وحرثت الصّحف على نشر شعره، وقد أيقن الشّعراء والعلماء في الهند أنّ لهذا الشّابّ شأنًا عظيمًا.

وأوّل قصائده الرّنّانة التي ألقيت في جمع حاشد كانت قصيدته التي أنشدها في الحفل السّنويّ لـ«جمعية حماية الإسلام»[2] في لاهور سنة ١٨٩٩م وعنوانها: «أنين يتيم»[3] وبعد ذلك نشرت قصائده في الصّحف في موضوعات اجتماعيّة وسياسيّة بالإضافة إلى ترجمة قصائد إنجليزيّة قام بترجمتها.[4]

ومن قصائد إقبال الأوليّة قصيدة بديعة نظمها عندما كان طالبًا بالجامعة بعنوان «جبل هماله» وهي فارسية التّركيب إنجليزيّة الأفكار، ونشرها الأستاذ عبد القادر في مجلته[5] سنة ١٩٠١م. ونظم عدّة قصائد أدبيّة توجد في مجموع شعره الأوّل، وكان لها دويّ في أندية الشّعر والأدب، واجتلبت العيون نحو الشّاعر الشّاب المبدع.[6]

ثم نشبت الحرب البلقانيّة والطّرابلسيّة سنة ١٩١٠م. وما يوم حليمة بسرّ، فكان لها في نفسيّة الشّاعر أعمق أثر، وجرحت عواطفه وقلبه فتحرّك ساكنه، وهاج هائجه، وجعلت منه عدوًّا

---

١ عزام، عبد الوهّاب «الدّكتور»، محمّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص: ٢١.

٢ بالأرديّة: انجمن حمايت اسلام

٣ بالأرديّة: نالہ يتيم

٤ أنظر عزام، عبد الوهّاب «الدّكتور»، محمّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص: ٢٦.

٥ يعني بمجلته مجلة «مخزن».

٦ النّدويّ، أبو الحسن، روائع إقبال، ص: ٢٢.

لدودًا للحضارة الغربيّة والإمبراطوريّة الأوربيّة، وأملاه حزنه ووجده قصائد، كلّها دموع حارّة في سبيل المسلمين، وسهام مسمومة في صدور الأوروبيّين. وتتجلّى هذه الرّوح في جميع ما نظم وقال في هذه الفترة. فمن قصائده «البلاد الإسلامية» ردّ على الوطنيّة، ودعوة إلى الجامعة الإسلاميّة، و«يا هلال العيد» و«المسلم» و«فاطمة بنت عبد الله»[1]، و«الصّدّيق» و«بلال» و«الحضارة الحديثة» و«الدّين» و«شكوى إلى الرّسول» وقد نعى في هذه القصيدة على الزّعماء والقادة، الذين يتزعّمون المسلمين وليست عندهم صلة روحية بالنّبيّ ﷺ.[2]

ثم انفجر البركان الأوربيّ سنة ١٩٤١م، وحدث ما حدث فانقلب الشّاعر داعيًا مجاهدًا، وحكيمًا فيلسوفًا، يتكهّن بالأخبار. ويقول الحقائق، ينظم الحِكَم، ويشبّ من حماسته نيرانًا، ويفجر بإيمانه وثقته أنهارًا. وجاش صدره وفاض خاطره وسالت قريحته. وفي تلك المدّة نظم غرّ قصائده، منها: «حضر الطّريق» وفيها قِطع، منها: «الشّاعر والتّجوال في الصّحراء» و«الحياة» و«الحكومة» و«الرّأسماليّة» و «الأجير» و«عالم الإسلام» و«طلوع الإسلام» وكلّها آية من الشّعر والحكمة والحماسة وحقائق الحياة. أمّا «طلوع الإسلام» فهي بيت القصيد في شعره لا يوجد لها نظير في الشّعر الإسلاميّ في القوّة والانسجام. وقد طبع سنة ١٩٢٤م أوّل مجموع شعره باسم «بانك درا» يعني جرس القافلة، فكان إقبال النّاس عليه عظيمًا، وحظي من القبول ما لم يحظ به شاعر، وأعيد طبعه مرارًا بعدد كبير.[3]

قدّم إقبال للأدب الإسلاميّ خدمات جليلة. ونشرت له عدّة كتب فارسية، وقد آثر إقبال اللّغة الفارسيّة لشعره لأنّها أوسع من الأرديّة، وهي اللّغة الإسلاميّة التي تلي اللّغة العربيّة في الأهمّيّة والانتشار في العالم الإسلاميّ، ويتكلّم بها قطران مهمّان: إيران وأفغانستان، وتُفهم في الهند، ويحذقها كثير من أهلها، وأهل تركستان وروسيا وتركيا. ونشر مجموعتين بالأرديّة، فأمّا الدّواوين الفارسيّة فهي: «أسرار خودي» يعني «أسرار معرفة الذّات» و«رموز بيخودي» يعني «أسرار فناء الذّات» و«بيام مشرق» يعني «رسالة الشّرق» في جواب كتاب «جوته» «تحيّة الغرب» و«زبور عجم» و«جاويد نامه» و«بس جه بايد كرد أي أقوام شرق؟» يعني «ماذا ينبغي أن تعمله الشّعوب

---

[1] هي فتاة مسلمة استشهدت في جهاد طرابلس، ومحاصرة أدرنة.

[2] النّدويّ، أبو الحسن، روائع إقبال، ص: ٢٤، ٢٥.

[3] المرجع نفسه، ص: ٢٦.

الشّرقيّة؟» و«مسافر» و«أرمغان حجاز» يعني «هدية الحجاز» وبالأرديّة «بال جبريل» «جناح جبريل» و«ضرب كليم» «ضرب موسى».[1]

وكان إقبال بعد أن علم ما علم، ورأى ما رأى في الهند وأوروبا يتنازعه طريقان في الحياة، طريقة العمل وطريقة الفكر. وبدا له حينًا أن يهجر الشّعر ويغامر فيما يغامر النّاس فيه، ولكن صديقه السّير عبد القادر وأستاذه آرنلد حسّنا له أن يدوم على نظم الشّعر. وما كان أعظم خسارة للأدب الإسلاميّ وأدب العالم كلّه وللإنسانيّة جميعها لو هجر إقبال الشّعر فلم يخرج للنّاس دواوينه التّسعة.[2]

ويقول العلامة الشّيخ أبو الحسن النّدويّ عن دور إقبال في توجيه الأدب بأنّه قد جمع في أدبه بين دراسات دقيقة شاملة جامعة للفلسفة الحديثة والقديمة، وأنّ رسالته كانت أدبيّة عالميّة، فكان لسان الأدب والشّعر، وأنّ إقبالا أنشأ مدرسة جديدة في الشّعر فأثّر في التّركيب الشّعريّ والأدبيّ وامتدّ تأثيره للأخيلة والمعاني الجديدة، وأنّه خدم الإسلام والإنسانيّة خدمة لا يجاريه فيها في مجال الأدب أحد، كما أثّر في الجيل المثقّف الجديد في شبه القارّة الهنديّة بدور فريد لا يعرف لأحد من أقطاب الفكر ومن نوابغ هذا العصر الحديث.[3]

يعبّر الشّيخ أبو الحسن النّدويّ عن إعجابه الشّديد بشعر إقبال قائلا: «إنّ أسباب الإعجاب بشعر محمّد إقبال كثيرة، وللمعجبين به أن يتحدّثوا عن أسباب إعجابهم، وهي ترجع في الغالب إلى موافقة الهوى والتّعبير عن النّفس، فالإنسان إنّما يحبّ نفسه ويطوف حولها ويعيش فيها ويحبّ كلّ ما وافق نفسه، وترجم عن ضميره؛ ولا أبرئ نفسي، فربّما أحببت شعر محمّد إقبال لأنّي رأيته يوافق هواي، ويعبّر عن ضميري وخواطري، وينسجم مع عقيدتي وتفكيري، ويتناغم مع عاطفتي ومشاعري.

إنّ أعظم ما حملني على الإعجاب بشعره هو: الطّموح، والحبّ، والإيمان، وقد تجلّى هذا المزيج الجميل في شعره وفي رسالته أعظم ممّا تجلّى في شعر معاصر، ورأيت نفسي قد طبعت على

---

١ المرجع نفسه، ص: ٢٦، ٢٧.

٢ عزام، عبد الوهّاب «الدّكتور»، محمّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص: ٣٠.

٣ أنظر جريدة عكاظ، العدد الرّابع، ٢٥ ربيع الثّاني ١٤٠٥هـ، محاضرة سماحة الشّيخ النّدويّ ألقاها بنادي المدينة الأدبيّ عن دور إقبال في توجيه الأدب والشّعر.

الطّموح والحبّ والإيمان وهي تندفع اندفاعًا قويًّا إلى كلّ أدب ورسالة يبعثان الطّموح، وسموّ النّفس وبُعد النّظر والحرص على سيادة الإسلام، وتسخير هذا الكون لصالحه، والسّيطرة على النّفس والآفاق، ويغذيان الحبّ والعاطفة، ويبعثان الإيمان بالله، والإيمان بمحمّد ﷺ، وبعبقريّة سيرته، وخلود رسالته، وعموم إمامته للأجيال البشريّة كلّها.

إنّني أحببته وشغلت به كشاعر «الطّموح والحبّ والإيمان» وكشاعر له عقيدة ودعوة ورسالة؛ وكأعظم ثائر على هذه الحضارة الغربيّة المادّيّة، وأعظم ناقد لها وحاقد عليها؛ وكداعية إلى المجد الإسلاميّ وسيادة المسلم، ومن أكبر المحاربين للوطنيّة والقوميّة الضّيّقتين، وأعظم الدّعاة إلى النّزعة الإنسانيّة والجامعة الإسلاميّة.[1]

ثم يقول سماحة الشّيخ النّدويّ: «إنّ جلّ ما اعتقده أنّ إقبالا شاعر أنطقه الله ببعض الحِكَم والحقائق في هذا العصر. أنطقه الله الذي أنطق كلّ شيء. أنطقه كما أنطق الشّعراء والحكماء قبل عصره، وفي غير عصره. إنّني أعتقد أنّه كان صاحب فكرة واضحة وعقيدة راسخة، عن خلود الرّسالة المحمّديّة وعمومها، وعن خلود هذه الأمّة وصلاحيتها للبقاء والازدهار، وعن كرامة المسلم وأنّه خلق ليقود ويسود، وعن تهافت المبادئ والفلسفات والدّعوات التي ظهرت في هذا العصر كالقوميّة والشّيوعيّة والرّأسماليّة. ووجدت فيه من وضوح الفكرة وشدّة الاقتناع بها، والتّحمّس لها، والشّجاعة في نشرها... وأخيرًا لا آخرًا وجدته شاعر الطّموح والحبّ والإيمان، وأشهد على نفسي أنّي كلّما قرأت شعره جاش خاطري وثارت عواطفي، وشعرت بدبيب المعاني والأحاسيس في نفسي وبحركة الحماسة الإسلاميّة في عروقي؛ وتلك قيمة شعره وأدبه في نظري.[2]

الموضوعات الشّعريّة

إنّ الفكرية الأساسيّة لفنّ إقبال الشّعريّ هي الرّغبة في خلق الحقائق الصّادقة التي تمكن من رقي الإنسان والموضوع الرّئسيّ له هو أن يقدّم ما يساعد القارئ في نضال الحياة ولتحقيق هذا كان من الضّروريّ أن ينظم شعره عن الحياة ففي هذا عظمة الشّاعر. ومن هنا نجد في شعره الحكمة العلميّة والتّفاؤل الهادئ وقوّته مثل قوّة «جونه» تكمن في أنّه ليس فقط معلّمًا أو مفكّرًا لكنّه أيضًا وأساسًا رسولا للإنسانيّة وهناك حقيقة يجب أن نذكرها دائمًا وهي أنّ لدى إقبال

[1] النّدويّ، أبو الحسن، روائع إقبال، ص: ٥، ٦.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٧، ١٨.

نبضتان تخفقان مليئتان بقوّة التّعبير الفنّيّ وهما: إيمانه في القدرة الإنسانيّة على التّطوّر اللامحدود، ثمّ وضع الإنسان الفريد في الكون وهاتان النّبضتان توجّهان شعره.

بالإضافة إلى هذا نرى رحابة شعره فهناك ضمن موضوعاته: «قطة بين ذراعي فتاة إنجليزيّة، المباني التّاريخيّة في قرطبة، زيارة لقبر نابليون Napoleon، شكسبير Shakespeare، نيتشي Nietzche، غالب Ghalib، جوته Goethe، اينشتين Einstein، لينين Lenin الخ» بل هو أنشد عن كلّ الموضوعات على كوكبنا وعلى الكواكب الأخرى كما هو في جاويد نامه. وهذه الرّحابة في شعره تحتاج إلى تعدّد الاستعمالات في الفنّ الشّعريّ وما عند إقبال ضخم وهائل فقد ترك لنا شعرًا بلغتين وكان على وشك أن يكتب بالثّالثة حين وافته المنيّة، وما عدا الشّعر الدّراسيّ فلا يوجد أيّ نوع من أنواع الشّعر لم يكتب فيه إقبال فقد كتب شعرًا غزليًّا وفلسفيًّا وملحميًّا وصوفيًّا وهجائيًّا، وكتب في الرّثاء والمدح والرّباعيّات، وتقف أعماله جنبًا إلى جنب في كلّ نوع من أنواع الشّعر مع أعظم الأعمال العالميّة. فشعره الفلسفيّ يذكرنا بالرّوميّ وشعره الملحميّ يذكرنا بدانتي Dante وملتن Milton وشعره الغزليّ يذكرنا بشلي Shelley وبندر Pindar ورونسارد Rondard وحافظ Hafiz. أمّا شعره في الرّثاء فيقف ندًّا لأشعار المتنبيّ أمّا تصويره للطّبيعة فيعيد للأذهان وردورث Wordsworth.[1]

المذهب الأدبيّ لإقبال

من الصّعب أن نحدّد أيّ المذاهب الأدبيّة تسود شعر إقبال، لكنّه من الواضح أنّ الأساس عند إقبال هو التّأليف المتقن والمنسجم بين الكلاسيكيّة والرّومانسيّة، فهناك انصهار التّوهّج الرّومانسيّ مع التّركيب الكلاسيكيّ، هناك الحدث الرّومانتيكيّ في شكل كلاسيكيّ. هناك كبح جماح النّفس مع الصّرامة والبساطة البالغة ولـمّا كانت الحياة في رأي إقبال تحمل بين طيّاطها مصادر التّطوّر من هنا وجب ألا يكون هناك حدّ لنزعات الشّاعر المبدع. وإذا أريد تفسير كيف وفّق إقبال بين الرّومانسيّة والكلاسيكيّة فالأجدر بنا أن نقتبس من أشعار إقبال في «تذكره فطرت» أي تذكرة الفطرة حيث يحكي إقبال قصّة سقوط آدم، حيث يعطينا قدرًا من المعلومات عن ميلاد آدم وعصيان الشّيطان. وشخصيّة الشّيطان شخصيّة رومانسيّة عاليّة. وهو يؤمن في الحياة بالحركة

---

1 S.A. Vahid: *Iqbal, His Art and Thought*, London: John Murray (publishers) ltd, 1959, p. 109.

والخلق. وشخصيّات إقبال تتميّز بحبّ الحياة والانفعال والهيام بالخلق. وسقوط الشّيطان يعزي إلى الحقيقة القائلة بأنّ تمرّده وعصيانه العقليّ يجعله غير مناسب لأن يتمرّن على أيّ تحكّم نفسيّ. والفكرة الأساسيّة لشخصيّته هي رفضة للطّاعة ومأساته تكمن في أنّه لا يستطيع أن يغيّر قدره حين أمره الله أن يسجد لآدم. يخاطب الشّيطان الله[١]:

«ولست أحمق- كمن خُلق من نور- فأسجد لآدم
فقد خُلق من تراب، أمّا أنا فأصلي ناريّ
اضطربت الدّماء في عرق الكائنات من نيراني
إنّني أسيطر على سرعة العواصف والرّعد والبرق
إنّك خلقت مجرّة النّجوم وأنا سبب حركتها
أنا حياة كلّ شيء في العالم
إنّني لا أتوسّل أبدًا بالسّجود لإنسان بلا جوهر
إنّني قاهر بلا جهنّم، وقاضٍ بلا يوم للحشر
لقد وهبت الرّوح إلى الجسد وأنا أعطيت الحرارة إلى الرّوح
إنّك تبيّن طريق السّلام والاستقرار وأنا أقود إلى الاضطراب واللاسكون
إنّ الإنسان ذو الأصل التّرابيّ «أحمق» قصير النّظر
ولد في حضنك لكنّه نضج في حضني».[2]

وبعد ذكر هذه القصيدة الرّائعة يقول الدّكتور يوسف حسين في كتابه «روح إقبال»: «والمنظومة كلّها نموذج رائع ومثال طيّب على المزج بين الرّومانسيّة والكلاسيكيّة فالأسلوب الفنّيّ يتغيّر مع الموضوع كما يوجد تطابق ملحوظ بين العروض والقافية وبين موضوع الشّعر. عرض إقبال فيها رسالة الإنسان على الأرض بجمال وروعة فقيمة ميلاد آدم في ذاتها حيويّة وساميّة وهذا يجعلنا ندرك الوضع الحقيقيّ للإنسان في نظام الكون، لم يكن هناك أيّ حماس، الأسرار الإلهيّة

---

١ أنظر الأبيات التّالية في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٢٥٥، ٢٥٦.

2 S.A. Vahid: *Iqbal, His Art and Thought*, London: John Murray (publishers) ltd, 1959, pp. 110-111.

كانت هي الأسرار الإلهيّة، الرّغبة لم يكن لها مكان بين الأشياء، الحياة كانت هاجعة، وعن طريق مواجهة نفي الذّات فهدف الحياة هو تطوير القوى البشريّة الخفيّة التي تظهر حين يستطيع الإنسان أن يسخر العالم المادّيّ ويمكنه أن يقوم بهذا عن طريق تقوية الذّات، والشّيطان يرمز إلى عالم الحسّ والإنسان يستطيع أن يصل إلى هدفه فقط عن طريق إخضاع عالم الحسّ.[1]

شعر إقبال في نظره

كان إقبال مؤمنًا بشخصيّته شديد الإيمان ويعترف بأهمّيّة أدبه أشدّ الاعتراف، وكما له رأيه في الاعتراف بتبريزه فيما نظم من شعر أرديّ أو فارسيّ.

والشّاهد عليه ما قاله في ديوانه الشّهير «أسرار إثبات الذاتية»:

ذرّةٌ قد نالت الشّمسَ أنا
كم صباحٍ في فؤادي كَمَنا
طينتي من جَامٍ جَمٌّ أنورُ
من غيوب الكون عِندي خبرُ
صيدُ أفكاري ظِباء لم تُرَمْ
لم تُسَيَّب بَعدُ من قيد العَدمْ
زَانَ بُستانيَ عشبٌ ما ظَهَرْ
وجنيتُ الورد في جوف الشّجر
إنني شمسٌ قريبٌ مولِدِي
حُبُكًا في فَلَكٍ لم أعْهَد
مزّق الظلمةَ فجري فسفَرْ
وبدا طَلّ جديدٌ في الزَّهَرْ
أنا لحنٌ دون ضَربٍ صَعَدَا

[1] خان، يوسف حسين «الدكتور»، روح إقبال، لاهور: آئينه ادب، ١٩٧٧م، ص: ٩٣.

أنا صوتٌ شاعري يأتي غدا[1]

ويقول إقبال في هذا الصّدد أيضًا:

قد علا فكري، وهذا الفارسيّ
لاءم الفطرة في فكري العليّ
أيّها العائب كأس الخندريس!
انظرن يا صاح ما تحوي الكؤوس[2]

يكثر إقبال في شعره أنّه عالم بالسّرّ، وأنّه كُشِفت له أسرار الحياة ويقول عن نفسه بأنّه صوت شاعر الغد، وليس صوتًا للزّمن الحاضر وأنّه شاعر المستقبل لا الحاضر، لأنّ كثيرًا من الشّعراء لم يُعرف قدرهم إلا بعد الموت، كما أنّه شعر في قرارة نفسه أنّه أدرك من أسرار الحياة ما لم يدرك غيره وأنّه يبلغ هذا العالم رسالة يُؤمن بها اليوم أو الغد، وأنّه شاعر الغد وصوت المستقبل. وفي معناه يقول في ديوانه بيام مشرق «رسالة الشرق» أبياتًا قام بترجمتها الدّكتور عزام بعنوان «الوردة الأولى»[3]:

«وردة ظهرت في الرّوضة قبل غيرها، فهي تنظر فلا تجد إلا نفسها، فتلتمس نجيًّا في صورتها التي يمثّلها الماء. وتقول الوردة أنّ على صفحاتها رسالةً خطّها القلم الذي صوّر هذه الحياة، وأنّ قلبها في الماضي، وعينها إلى اليوم، وأملها في الغد. فهي صلة الأزمنة الثّلاثة.»[4]

---

١ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٥، ٦، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٦.

٢ المرجع نفسه، ص: ١٣، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٢.

٣ عزام، عبد الوهاب «الدّكتور»، محمّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص: ١٦٥.

٤ أنظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٢٥٣.

الرّمزيّة في شعر إقبال

ممّا لا مراء فيه بأنّ الرّمز قد استعمله شعراء الأرديّة والفارسيّة بكثرة حتى قبل أن تصبح الحركة الرّمزيّة عامّة في أوروبا، لكنّ إقبالا أعطى الرّمزيّة في هاتين اللّغتين اتجاهات جديدة وكثافة وقوّة حتى أنّه يمكن القول بأنّ الحركة الرّمزيّة هي من الملامح البارزة الجليّة في فنّ إقبال.

والشّعر الرّمزيّ في الواقع هو بداية نوع من الشّعر الصّوفيّ الذي يعتمد في تكنيكه على ميتافيزيقياته، وهذا يدلّ ضمنًا على وجود الرّمزيّة بكثرة في كتابات إقبال، ولا يمكن للدّارس أن يغفل هذه الحقيقة، ومثل دانتي حاول إقبال أيضًا أن يخلق بمساعدة رمزيّته خيال مرئيّ للعالم الغير مرئي ورمزيّة إقبال لا تعطي شكلا أو جوهرًا لكن امتزاج وتفتّح الحياة واضح فيها. فهي لا تسمي الأشياء بل تخلق غلافها الجوّيّ أو أشعتها وجمال رمزيّة إقبال يكمن أساسًا في حقيقة أنّها تختلف تركيبًا عن تلك التي استخدمها الشّعراء الآخرون في الأرديّة والفارسيّة. والرّمزيّة عند إقبال نراها في: إبراهيم ونمرود، موسى وفرعون، حسين ويزيد، فهي قصص تراجيديّة عرضيّة للاجتهاد الدّينيّ في تاريخ الإنسان لكنّها عند إقبال تدلّ على النّضال الأبديّ بين الخير والشرّ، فرهاد وبرويز قصّة تدلّ على المنافسة في الحبّ لكنّها عند إقبال تعبّر عن الحبّ والعقل، محمود وأياز تدلّ على ملك وخادمه المحبوب لكنّها عند إقبال تعبّر عن العلاقة بين العاصمة وعمّالها- وهكذا- وهو يصف النّجوم كحصاد في حقل يجمع في مزرعة اللّيل. ورمزيّة إقبال هذه أمدّت الشّعر الأرديّ والفارسيّ بغنى لم يعرفه من قبل.[1]

ويرى الأستاذ الدّكتور يوسف حسين خان أنّ كمال شعر إقبال كان في رمزيّته حيث تكون «الكناية أبلغ من التّصريح» إلا أنّه لم يتّخذ طريق الرّمزيّة الغربيّة ولم يتّجه في كلامه إلى الغموض والألغاز. وقد استفاد بالجزء الخاصّ بالرّمز في الغزل الفارسيّ والأرديّ. ومن هنا لم يظهر في شعره التّعليميّ هذا الجفاف المعهود في الأشعار التّعليميّة وأدب إقبال لا يمكن أن يفهم منفصلا عن الحياة أو بعيدًا عنها فلم يكن يهمل سرد الرّوايات وكان يبيّن ويشرح بأسلوب بيانيّ جميل بالإيماءات والإشارات، فقدرته على أداء المطالب بالاستعارة والكناية قدرة خارقة.[2]

---

1 S.A. Vahid: *Iqbal, His Art and Thought*, p. 122.

٢ خان، يوسف حسين «الدّكتور»، روح إقبال، ص: ٧٠.

وكمال الرّمزيّة في أنّها تبقى في حافظة السّامع أو تبقى متجدّدة. ولإقبال في هذه النّاحية مكانة خاصّة.[1] وما فعله إقبال يمكن أن يوجز فيما يلي: إنّه لم يترك أسلوب بيان الرّوايات القديمة ولكن أظهر نشاط الحياة وحركتها في التّكوينات القديمة المتلاشيّة، كما استعمل بروعة فائقة الطّرق الفنّية القديمة لترجمة أفكاره الجديدة. وكان إقبال يعارض بشدّة الخروج على التّقسيمات العروضيّة قائلا: «إنّنا لو خالفنا قاعدة العروض فإنّ قلعة الشّعر تنهدم، وعلى الشّعراء الحاليين أن يتّحذوا أسلوب التّعمير وليس التّخريب».[2]

وبينما يرى الأستاذ سيّد عبد الواحد عن النّزعة العامّة لإقبال هي في اتّجاه الرّمزيّة فإنّ الدّكتور يوسف حسين يرى أنّها في اتّجاه الرّومانسيّة التي كانت في الأصل ردّ فعل للفلسفة العقليّة التي كانت نتيجة طبيعيّة للضّعف في الحياة فبدا النّظم خاليًا تمامًا من كلّ جذب ويستمرّ الدّكتور يوسف حسين مشيرًا إلى أنّ إقبالا أيضًا مثل جوته مزج بين الرّومانسيّة والكلاسيكيّة. ولم يكن أبدًا يغمض عينيه عن قواعد اللّغة والأدب المسلّم بها وحتى لفظ «قلندرا» قد استخدمه استخدامًا رمزيًّا ورومانسيًّا.[3]

وإقبال في نظر مجتبى مينوي «من أصحاب الألم الرّومانسيّين» وهو يريد أن يحرّك ويثير الشّوق والرّغبة في قلب الآخرين. وهو يخالف أولئك الشّعراء الّذين لا يحملون ألـمًا والّذين لا يتأثّرون بعذاب الآخرين[4] إلا أنّ ما هو جدير بالذّكر أنّ إقبالا لم يكن رومانتيكًا في معانيه تلك المعاني التي روّجها كلّ من هيجل وشوبنهور وفيشته وغيرهم من أصحاب المذهب الرّومانسيّ.[5]

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٧١.

[2] سمير عبد الحميد إبراهيم «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، لاهور: المكتبة العلميّة ومطبعتها، ص: ٨٠.

[3] خان، يوسف حسين «الدّكتور»، روح إقبال، ص: ٨٥.

[4] مينوي، مجتبى، إقبال لاهوري شاعر پارسى گوى پاكستان، (أي إقبال لاهوريّ شاعر الفارسيّة لباكستان)، تهران: ١٣٢٧ش/ ١٩٤٨م، ص: ١٦، وانظر عرفاني، عبد الحميد، اقبال ايرانيوں كى نظر ميں، (أي إقبال في نظر الإيرانيين)، ص: ١٦٦.

[5] أنظر إقبال ريويو، العدد: الرّابع، المجلد: الثّاني، كراتشي: أكاديمية إقبال كراتشي، يوليو ١٩٦٢م، ص: ٥٠.

شعره الفلسفيّ

وممّا لا مراء فيه أنّ إقبالا كان أعظم شخصيّة في عصره، وكانت له المكانة المرموقة في الأدب، والفلسفة، إذ لا يوجد في عصره من يحاذيه في الفكر الرّفيع من الشّعر والنّثر، وكانت له المعرفة التّامّة في اللّغة التي كان يكتب فيها من الشّعر والنّثر. علمًا أنّه نظم الأبيات في اللّغتين هما الأرديّة والفارسيّة. وكتب النّثر في الأرديّة والإنجليزيّة. وانفرد بتقديم آرائه في الفنّ والفلسلفة بأسلوب لا يساويه أحد من معاصريه، وهو يمتاز بأدبه وفلسفته، كما له السّبق في تقديم الأراء الفلسفيّة بلغة الشّعر.

وهو كما قال عنه وعن المعرّيّ طه حسين: «شاعران يتقاربان كأشدّ ما يكون التّقارب، ثم يتباعدان كأعظم ما يكون التّباعد: كلاهما شاعر أوّلا وكلاهما فيلسوف وكلاهما أخضع الفلسفة للشّعر وأخضع الشّعر للفلسفة. وما أصعب التّوفيق بين هذين الفنّين الخطيرين.»[1]

وله- كما قلنا سابقًا- السّبق في تقديم أرائه الفلسفيّة، إذ لا يضارعه في هذه الميزة أحد من شعراء عصره، ولا نجد قبله و لا بعده من شعراء اللّغة الأرديّة والفارسيّة على السّواء من قدّم مثل ما جاء به إقبال، وأهمّ ما امتاز به إقبال على جميع معاصريه من الشّعراء هو شعره الفلسفيّ وأنّه وضع فيه الدّيوانين: الأسرار والرّموز «أسرار خودي ورموز بيخودي» وفي ذلك يقول السيّد عبد الواحد[2]

في مقاله له: «غير أنّ من يتأمّل في قصائده وأشعاره في هذا الباب «أي باب الفلسفة» يجد فيها كثيرًا من الخواطر السّامية والأفكار الدّقيقة والحكم البليغة التي قلّما توصّل إليها الشّعراء إلى أمثالها أو نظموا في أشعارهم ما يضارعها.»[3]

وإنّ إقبالا قد عُرِف بحكيم الأمّة، كما قد لُقّب بشاعر الشّرق، وما زالت ولا تزال تختلف فيه آراء النّاس: هل هو شاعر أم فيلسوف؟ فالبعض يقرّون بشعره ولا يعترفون بفلسفته، بدليل أنّ «إقبالا» جاء في عصر لم يكن للمسلمين نصيب في الفلسفة ولا حظّ في العلم، وكما توجد هناك

---

١ أظهر، ظهور أحمد «الدّكتور»، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣١.

٢ سيّد عبد الواحد كان أحد المتخصّصين في دراسات إقبال.

٣ الأعظمي، محمّد حسن، و شعلان، الصّاوي عليّ، فلسفة إقبال والثّقافة الإسلاميّة في الهند والباكستان، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، ص: ١٥٠.

جماعة من أدباء إيران في العصر الحاضر لا يعطون لأشعار إقبال أهمّيّة لغلبة الفلسفة في شعره، وكما يرون أنّ مطالعات إقبال للأشعار القديمة قد أثّرت على كتاباته الشّعريّة ممّا جعل لغته الشّعريّة ضعيفة غير سليمة باستثناء مواضع قليلة تشابهت فيها أشعاره مع الأشعار الكلاسيكيّة.[1]

أهداف الشّعر عند إقبال

وإقبال نفسه يقرّ بذلك في تمهيد ديوانه أنّه لم يتّجه إلى نظم الشّعر إلا لهدف نبيل ولا يقصد منه إلا رسالته، وفي ذلك يقول:

الشّعرُ فيه من الحياة رسالة
أبدية لا تقبل التّبديلا
إن كان من جبريل فيه نغمة
أو كان فيه نفخ إسرافيلا[2]

وكما صرّح بذلك إقبال في تمهيد الدّيوان «أسرار إثبات الذّاتيّة» قائلا:

ما قصدت الشّعر في هذا النَّغَم
نحتَ أصنامٍ وتّعظيمَ صنم
أنا هنديٌّ شآني الفارسيّ
وهلالُ أنا ذو جاء خليّ
لا تؤمّل عندنا حسن البيان

[1] أبو ذر خليل، محمّد عبد الرّحمن، الشّعر الفلسفيّ عند أبي العلاء المعرّيّ ومحمّد إقبال «دراسة مقارنة»، ص: ٣٠٠.

[2] أنظر كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٦٤٤.

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے تاریخ امم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمہ جبریل ہے یا بانگ سرافیل

لحنَ خَنْسار به أو أصفهان[1]
ذاكمُ الهنديّ يحكي السّكرا
لكن الدَّريّ أحلى مخبَرا[2]
سحرَ الفكرَ تجلّيه وراعْ
فإذا لي شجرُ الطّور يراع
قَدْ عَلَا فكري وهذا الفارسيّ
لاءم الفطرةَ في فكري العليّ
أيّها العائب كأس الخندريس!
أنظرن يا صاح ما تحوي الكؤوس[3]

يقول الشّاعر: إنّه لم يقصد في هذا الدّيوان إلى الشّعر صوره، وأخليّته، ومبالغاته، وإنّه لم يحكم الفارسيّة ولا يزال هلال كأسه خالية من الشّراب.

فلعلّ هذا تواضع من إقبال. وللأدب رأيه في الاعتراف بتبريزه فيما نظم من شعر وما قال من فلسفة وما قام بالتّوفيق بينهما وفي ذلك يقول نجيب الكيلانيّ:

«إقبال شاعرٌ فيلسوف فكيف التقى الشّعر بالفلسفة في صعيد واحد؟... ويقول «كوليريج» الشّاعر والنّاقد الإنجليزيّ: «لن يكون الإنسان شاعرًا كبيرًا أو ناظمًا مجيدًا دون أن يكون في نفس الوقت فيلسوفًا واعيًا ومفكّرًا دقيقًا؛ لأنّ الشّعر أريج علم الإنسان وأفكاره وشعوره وعواطفه ولغته قاطبة!...»[4]

ويقول الكيلاني في هذا الصّدد أيضًا: «وإقبال لم يرد للشّعر أن يكون فلسفة محضة فننقله بذلك من رياض الزّهور وهمسات النّسائم وغفوة النّجوم والأفلاك إلى مجالس الجدل، وصوامع

---

١ خوانسار وأصفهان أخرجتا شعراء وألحانًا كثيرة.

٢ الهنديّ اللّغة الأرديّة التي نظم بها إقبال بعض دواوينه، والدّري اللّغة الفارسيّة.

٣ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ١٢، ١٣، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١١، ١٢.

٤ الكيلانيّ، نجيب، الشّاعر الثّائر، ص: ٧٢، ٧٤.

السفسطة والخوض وراء الطّبيعات التي لا طائل تحتها.. لكنّه يريد للشّعر أن يمتزج بألوان الفكر، وصادق النّظرات وحقائق الوجود وكنه الكائنات وأن يناجي النّسائم ويصقل العقول ويسطر وثائق التّحرير والكفاح ويحكم في قضايا النّاس والمدنيات. إنّ «إقبالا» ينشد مزج الخيال برحيق الحقائق والتقاء العقليّات مع العاطفيّات!»[1]

ولإقبال شعر كثير يتناول فنونًا مختلفة؛ فقد خلف شعرًا في اللّغتين «الفارسيّة والأرديّة» وما ترك بابًا من أبواب الشّعر إلا طرقه إلا الشّعر التّمثيليّ، فقد نظم الشّعر الغنائيّ والشّعر الفلسفيّ والشّعر القصصيّ والشّعر الوصفيّ، فكانت قصائده في جميع هذه الأبواب.

لا يتيسّر لي أن أنقل هنا شعره الفلسفيّ، وما نظمه فيما وراء الطّبيعة لأنّه موضوع يحتاج إلى شيء من التّفصيل، وما لوسعنا أن نذكر هذا التّفصيل هنا، ولكن في هذه العاجلة أذكر هنا أهمّ قصائده التي تتعلّق بشعره الفلسفيّ.

١. أسرار خودي «أسرار إثبات الذّاتية»

٢. رموز بيخودي «رموز نفيّ الذات»

٣. كلشن راز جديد «روضة الأسرار الجديدة»

٤. بندكي نامه «رسالة العبودية»

٥. جاويد نامه «رسالة الخلود»

وتعتبر أكثر القصائد المذكورة أعلاه من باب الشّعر الفلسفيّ، وربّما كان الأصحّ إدخال بعضها على الأقلّ في موضوع ما وراء الطّبيعة. وذلك لأنّ المراد من الشّعر الفلسفيّ هو أن يصبّ الشّاعر أفكاره الفلسفيّة في قالب شعريّ يستمدّه من قرائحه وأحاسيسه.

وهكذا ليس لإقبال منهج فلسفيّ كامل الذي يجعله فيلسوفًا بكلّ معنى الكلمة، بل هو في خواطره قد لامس الفلسفة وإن لم يجعلها ناضجة المنهج، ولذا نجد أفكاره الفلسفيّة التي تضمّنت وصف المبادئ الرّئيسيّة المؤثّرة في تطوّر شخصيّة الإنسان، منتشرة في تراثه الشّعريّ والنّثريّ؛ وفي ديوانه «أسرار خودي» خصوصاً. ولعلّ إقبالا هو أوّل من خصّص ديوانًا كاملا لتقديم آرائه الفلسفيّة، حيث لم يشاركه في هذه الميزة إلا المعرّيّ لأنّه الأوّل من بين شعراء العرب الذي

---

[1] الكيلانيّ، نجيب، الشّاعر الثائر ، ص: ٧٤.

خصّص ديوانًا بأكمله لهذا الغرض، وفي ذلك يقول طه حسين: «فمن الذي ينكر علينا أن نقول: إنّ فنًّا جديدًا من فنون الشّعر قد حدث في أيّام أبي العلاء، ولم يعرفه النّاس من قبل؟ وهو الشّعر الفلسفيّ الذي أنشأه أبو العلاء نفسُه. فمن الذي يستطيع أن يدلّنا على ديوان أُنشئ لا لغرض إلا لشرح الحقائق الفلسفيّة وحدها...»[١]

رسالة شعر إقبال

كلّ شعر شاعر لا تخلو عن رسالة ما، فما هي رسالة شعر إقبال؟ سؤال يطرح نفسه فوجدنا الجواب عن هذا السّؤال في المقتطف، وهو كما يلي:

أوّلا: الدّعوة إلى الجدّ والجهد

يدعو إقبال إلى الجدّ والجهد ويرى أنّ المصائب والآلام في حياة الإنسان ما هي إلا أشياء اعتبارية وتحملها من أكثر البّواعث على بلوغ الإنسان الكمال المنشود.

ثانيًا: الدّعوة إلى استمرارالجهاد

فالإخلاد إلى الرّاحة والدّعة مرادف للموت لذا لا ينبغي للإنسان أن يكتفي بحالة واحدة ويرضى بما هو فيه ما دامت الأبواب مفتوحة فالحياة هي الحركة الدّائمة والجهاد المستمرّ. وهو يشترط أن يقترن الجدّ المستمرّ بالعلم لأنّ العلم مفتاح المحاسن ذلك العلم الذي يقوّي العزيمة ولا يكون مجرّدًا عن الرّوحانيّة.

ثالثًا: التّعميم

من معالم رسالة شعر إقبال التّعميم. فدعوة رسالته لا تخصّ طبقة دون طبقة بل تشمل الجنس البشريّ بأجمعه وتسعى لتحويل العالم الإنسانيّ كلّه إلى كتلة واحدة. وهو يرى أنّه ليس في العالم نظام اجتماعيّ يضمن حرّيّة الفرد التامّة كما يضمنها نظام الاجتماع الإسلاميّ.

رابعًا: الاعتماد على النّفس

فإنّ أكبر داء الشّرق عامّة والمسلمين خاصّة فقدان عزّة النّفس وضياع علوّ الهمّة عند إقبال، ولذا دعاهم بكلامه من النّظم والنّثر إلى الاعتماد على أنفسهم وإلى معرفة ذاتيّتهم.

---

[١] طه حسين «الدكتور»، تجديد ذكري أبي العلاء، ص: ٩١.

خامسًا: الدّعوة إلى محاربة الجمود

فلكلّ زمن مقتضياته وضروراته والزّمن يتغيّر فمقتضياته وضروراته أيضًا تتغيّر ومن هنا فالجمود من أكبر العوائق في سبيل التّقدّم الإنسانيّ.

سادسًا: الدّعوة إلى غرس الذّاتية وتربيتها

وهذا هو موضوع فلسفته الخاصّة بسط مبادئها في جميع دواوينه وعلى الأخصّ الأسرار والرّموز.[1]

بعض ابتكارات إقبال

ونذكر هنا بعض ابتكارات إقبال:

أوّلا: التّجديد في التّعبيرات الشّعريّة

١. الشّعر الأرديّ

إنّ لغة إقبال في شعره الأرديّ صافية نظيفة سهلة. وهذه السّلاسة والنّقاء أوجدت في فنّه الحسن والجاذبية بل أنّ بريق ولمعان إقليم البنجاب الذي نشأ فيه إقبال يظهر بوضوح في لغته وعلى لسانه، وإقبال قدّم في شعره الأرديّ أشعارًا لشعراء إنجليز لكنّه أضاف إلى موضوعاتهم أشعارًا مليئة بالفكر ومن بينها بعض الموضوعات كانت اللّغة الأرديّة أبعد ما تكون عنها وكان من الصّعب عليه أن يضع المضامين الفلسفيّة في قالب الشّعر الأرديّ لكن الشّاعر قام بهذا ممّا ساعد على إيجاد الوسعة في اللّغة الأرديّة بل كانت له القدرة الكاملة على اللّغة الأرديّة. وخلق إقبال اصطلاحات جديدة في اللّغة تمامًا كما فعل في الفارسيّة، وكما اتّسع الأدب الأرديّ بما أدخله من استعارات وتشبيهات حديثة. فصوّر الطّبيعة في شعره الأرديّ ونظم عن «الهملايا» وصوّر الفراشة والبلبل وغيرها حيث توجد قوّة التّصوير سواء من ناحية الخيال والفكر أو البيان والإبداع بالتّشبيهات والاستعارات الرّقيقة. وكما ترجم إقبال إلى الأرديّة أشعارًا من الإنجليزيّة فهو في بال جبريل ترجم عن السّنسكريتيّة من مهاكوي وغيرها بل كان يأخذ شعر كلّ من حافظ وغالب

---

[1] سمير عبد الحميد إبراهيم (الدّكتور)، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٨١، ٨٢ نقلا عن المقتطف.

ويعيد خلقه من جديد وإذا أردنا أن نأخذ مثالا لشعره الأرديّ فليكن قصيدة «شكوى» وهي من منظومات الدّور الأوّل للشّاعر إلا أنّها تعدّ من شوامخ فنّه ولها وزنها في الشّعر الأرديّ.

كما أدخل إقبال المضامين القديمة في استعمالات حديثة وذلك في المضامين الدّينيّة مثل كافري، دين داري، بيران حرم، مقدر، عرش برين، ملت بيضاء، طواف، حج، زكاة، روزه، نماز، أذان، جماعت، حرم، توحيد، جهاد، يد بيضاء، مسيح، جمال، جلال، نور كليم، خليل، معجزه، وحى، زنار، مصحف، جبريل وغيرها. هذا بالإضافة إلى آلاف المصطلحات الجديدة التي استحدثها إقبال مثل: حدى خوان، افتراق بولهبي، شيوه هائي خانقاهي، بازيجه تأويل، رسم وراه، خانقاهى، سرور أزلى، حضرت يزدان، فطرت احرار، قبابوش وكلمة داري، مجاهدانه حرارت، علم لاهوتي، شيخ كليسا، نماز بي قيام، محروم يقين، كلبانك أنا الحق، رسم شبيري، بوئى رهبانى، كليم بيتحلى، مسيح بي صليب، فقر وراهبى وغيرها.

أمّا المصطلحات الفلسفيّة فقد استحدثها إقبال لشرح المسائل الفلسفيّة في أشعاره ومن بينها: معركة بود ونبود، نظام هست وبود، طلسم شش جهت، زمان ومكان، صفات ذات حق، عين ذات، حادث، قديم، قلب ونظر، عرفان، لا زماني، وحدت أفكار وكردار، مشاهدة، ثبات، بقاء، فناء، نقش كر حادثات، غياب وحضور، مقام كبرياء، طلب صادق، انداز آفاقي، مقامات، آه وفغان، نشاط رحيل، فكر حكيمانه، كرمى افكار، انديشه بي باك وغيره.

ومن بين المصطلحات السّياسية: دست دولت آفرين، أعضائى مجلس، مجلس شورى، دهريت، سلطاني، سياست افرنك، جوابكى خوئى غلامى، ملوكيت برويز، أمير قافله وغيرها.[1]

ومن بين المصطلحات المتنوّعة: لاله كارى، طلسم سامرى، تقدير امم، خاراشكافى، قنديل رهبانى، آهنك، فقر غيور، ضرب كليم، بال جبريل، شراب زندكى، حيات زندى، سرود بربط هستى، جدت، خاتم هستى، آئينه دار هستى، ذوق آكهى مست، شراب تقدير، ذوق تبسم، كشاكش بيهم، ذوق جستجو، لذت خودى، صبح دوام، زندكى جهان، ضربت روزكار، فيض شعور، تقدير حواس، ذوق فردا، لذت امروز، تسخير جهات، كاروان زند، نشاط رحيل،

---

[1] فاروقي، محمّد طاهر، وغزنوي، خاطر، خيابان إقبال أي (شارع إقبال) بشاور: يونيورسٹی بک ایجنسی، ص: ٢٩٥، ٢٩٦.

رسم شاهبازی، طاهر لاهوتی، لذت یکتائی، کوکب تقدیر، سرنهانی وجود، آئین مکافات عمل، داغ آرزو، تقویم حیات، عیار ممکنات وغيرها.

ومن الجدير بالذّكر هنا أنّ اللّغة الفارسيّة كانت منبعًا رائعًا للكلمات والمصطلحات للتّعبير عن أفكاره ويقال: إنّ هذا أحد الأسباب التي جعلته يبدأ الكتابة بالفارسيّة.

ب. الشّعر الفارسيّ

إنّ مظهر الجدّة شيء ملحوظ في شعر إقبال على الرّغم من أنّه لم يكن- حقيقة- ضد مقاومة التّمسّك بالتّقاليد فهو يستخدم كلمات خاصّة واصطلاحات ليعبّر عن أفكاره الأصليّة، بعض هذه الاصطلاحات ابتكرها هو وبعضها استخرجها من القديم فأحالها إلى حالة جديدة تمامًا، وعبارات إقبال تمثّل حجر الأساس لقنطرة الإلهام الشّعريّ ولأنّ نزع حجر الأساس يسبب السّقوط المفاجئ للقنطرة الدّاخليّة لذا فلو حاولنا استبدال الكلمة الأساسيّة أو الاصطلاح الأساسيّ بآخر فإنّ التّعبير الفنّي ينهار والتّعبير بالنّسبة للتّجربة الشّعريّة يعتمد على الكلمات والمصطلحات التي تشكّل جوهر الفكرة ذاتها وعلى سبيل المثال فإنّ كلمة «قلندرانه» هي المحور الذي يرتكز عليه سحر هذا البيت:

مررت «بالبيت» من الخارج لكنّي قلت كلّ ما في البيت
كيف أنّ قلندرا مثلي قد قال ما لم يُقل من قبل![1]

فكلمة قلندر عند إقبال ترمز إلى الرّجل الذي يتحدّى التّقاليد والشّكليات وإقبال يجعل هذا البوهيمي ممثّلا في النّاظر الذي يمكن أن يعرف أسرار البيت دون الدّخول فيه وتعبيره هذا يفرض بنفسه وزنه وأهميّته، هذا من ناحية الفكرة إلا أنّ كلمة «قلندرانه» تعطي سحرًا جديدًا وتهب الشّعر حياة حقيقية.[2]

---

[1] أنظر كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٣٩٥.

ز برون در گذشتم ز درون خانه گفتم!
سخنی نگفته را چه قلندرانه گفتم!

[2] أنظر خان، يوسف حسين «الدّكتور»، روح إقبال، ص: ٨٥.

وكانت أمنية الأستاذ سيّد عبد الواحد أن يقوم الدّارسون بتحقيق هذه الكلمات وقد تحقّقت أمنيّته أخيرًا ومن بين من بحثوا في هذا الأستاذ محيط طباطبائي ونشر بحثه في كتابه بالأردية بعنوان «اقبال ايرانيوں كى نظر ميں» أي « إقبال في نظر الإيرانيّين»، والدّكتور سيّد محمّد يوسف ونشر بحثه في مجلّة إقبال يناير ١٩٦١م والأستاذ ماهر عبد القادر ونشر بحثه في نفس المجلّة عدد يوليه ١٩٦١م كما أنّ الدّكتور يوسف حسين تحدّث عن هذا بإسهاب في كتابه «روح إقبال».

ثانيًا: التّجديد في القوالب الشّعريّة

أنواع المقاطع الشّعريّة المستخدمة في النّظم الفارسيّ والأرديّ قياسية بشكل عامّ إلا أنّ إقبالا نتيجة لحاجته إلى أنواع أكثر في أيقاعات النّظم فقد استحدث عدّة أشكال جديدة من القطع الشّعريّة. والقطعة عبارة عن قطعة من قصيدة كاملة انفصلت عنها لسبب من الأسباب وقد تكون أيضًا جزء من قصيدة لم يقدر لها أن تكمل كما قد تكون وحده قائمة بذاتها صاغها الشّاعر من البداية ليعرض فيها غرضًا من الأغراض وفي كثير من الأحوال يدلّ أسلوب القطعة وموضوعها على أنّ الشّاعر قصد بها منذ البداية أن تكون وحدة قائمة بذاتها.

ومثال تجديد إقبال هذا نراه في منظومة «زبور» فمع اللازمة «العبارة التي تتكرّر على نحو موصول في القطعة»: «انحض من السبات العميق» فإنّها تحتوي على قِطَع تتكوّن كلّ واحدة منها بستّة أبيات، الأربعة الأولى بنفس القافية ونفس الوزن والبيت الخامس له وزن أطول والسّادس له وزن أقصر وكلّ من البيت الخامس والسّادس يتطابق في القافيّة مع الأبيات الأولى وتتكرّر في كلّ قطعة.

وفي منظومة «سرود أنجم» فإنّ كلّ قطعة تتكوّن من خمسة أبيات، الأربعة الأولى بنفس القافية وفي نفس الوزن لكنّ البيت الخامس في وزن مختلف ولا يتطابق في القافيّة مع الأبيات الأخرى. ويتكرّر هذا مع نهاية كلّ قطعة. وفي منظومة «إنقلاب» تتكوّن القطعة من أربعة أبيات في القطعة الأولى فإنّ الأبيات الأربعة الأولى تتطابق في القافية ولكن في بقيّة القِطَع فإنّ الأبيات الأخيرة فقط تكون متطابقة في القافيّة.[1]

والكتابة عن هذا الموضوع لا يمكن أن تستوعب كل ما جدّده إقبال إلا أنّ هذه الإشارة كافية لإيضاح هذه الخاصيّة في فنّ إقبال الشّعريّ.

---

[1] سمير عبد الحميد إبراهيم «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٩٠.

ثالثًا: التّجديد في الخيال

الخيال هو الموهبة الطّبيعيّة الخاصّة بالشّعراء فخيال الشّاعر من ناحية يعبّر عن الفكرة العقليّة والرّوحيّة في شكل معيّن ومن ناحية أخرى مع المعنى الأسمى الذي يراه. ومن هنا فإنّ كلّ الشّعراء بالضّرورة يمتلكون الخيال والفرق بينهم هو- فقط- في مسألة الدّرجة وإقبال كفنّان قد وهب أرفع القوى التّخيّليّة سواء في ابتداع المعاني أو الخواطر تمامًا مثل التّأويل والتّفسير.

فالخيال متنوّع ممّا يخدم في تقوية التّأثير العاطفيّ المركز وانسجام الخيالات يؤكّد عن طريق حقيقة أنّها جميعها ناتجة عن نفس الشّعور الكامن في الشّاعر لكن الخيال التّفسيريّ والذي تفوّق فيه إقبال يدرك القيمة أو المغزى الرّوحيّ فيقدّم موضوعه عن طريق تقديم صفات تكمن فيها القيمة الرّوحيّة وعلى سبيل المثال يقول في قطعة بعنوان «شبنم» أي النّدى:

في قميص الزّهر الجميل توجد إبرة الشّوكة، مع أنّ هناك شوك إلا أنّه محروس من الرّفقاء، مع كلّ هذا العشق المسعور، هو في حضن الصّديق، ووجوده من الرّبيع.[1]

فعن طريق عرض صفات الشّوكة، يشير الشّاعر في الإنسان الشّجاعة التي تمكنه من مواجهة الصّعاب وآلام الحياة، وفوق هذا فإنّ الحياة تكون ناقصة دون ذلك.

والعلاقة بين الخيال والعاطفة علاقة متلاصقة جدًّا ولذا فإنّ العاطفة العميقة ترفق الخيال والمنظر الخياليّ يرفق العاطفة ومن هنا فإنّ الدّرجة العالية للخيال تتطابق عامّة مع تطوّر العواطف وأنّ قوّة المخيلة العالية عند إقبال تدلّ على أنّ عواطفه عميقة لكنّها سليمة ومضبوطة.[2]

رابعًا: معالجته للطّبيعة

ترك إقبال كمّيّة ضخمة من الأشعار في وصف الطّبيعة، ومن الملامح الرّئيسيّة لفنّ الشّعر عند إقبال هو حبّه الجارف الواسع للطّبيعة، وهو يتصوّر كلّ موضوعات الطّبيعة كأشياء تعيش مثلنا ومعالجته للطّبيعة هو أساسًا معالجة موضوعيّة والطّبيعة دائمًا يقدّمها بمشاعره الشّخصيّة، يصف الرّبيع فيقول:

---

١ أنظر الأبيات الأصليّة في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٢٩١.

2 S. A. Vahid: *Iqbal, His Art and Thought*, p. 126.

إنهض فالرّبيع قد حلّ على الجبل والوادي، والهزار يُغنّي منتشيًا، والطّوطي والدّراج والسّار، وعلى شواطئ الجداول، ظهرت الورود وشقائق النّعمان، أخرج وتفرّج، فالرّبيع قد حلّ على الجبل والوادي.[1]

فوصف الرّبيع هنا ليس فقط ساحر وفتّان بل إنّه أيضًا يمثّل صورة مصغرة لرسالة إقبال: إستيقظ، إنهض، إعمل، تحرّك، ليس هناك وقت لأن تبقى ساكنًا فتأثير الرّبيع هو منهج الحياة والحيويّة لكلّ شيء فحين نقرأ الشّعر نشعر بوجودنا يخفق بالحياة. وبصرف النّظر عن هذه المعالجة فإنّ إقبالا يستخدم الطّبيعة بتأثير عجيب فيما يمزجه من مجاز واستعارة وتشبيه وهو يستخدمها كخلفية لشعره فهي تمدّ بأسباب الحياة، وتقدّم عن طريق الكناية المحتوى الدّاخلي لرسالة شعره...[2]

خامسًا: البلاغة والفصاحة

من أهمّ الخصائص المشاهدة في شعر إقبال هو بلاغته وفصاحته المشبوبة بالعاطفة الواضحة الجليّة دون مجهود، فهو في هذا يصل إلى قمّة علوية. بالإضافة إلى الاتّساق اللّحنيّ في اللّغة مهما كان الموضوع الذي يطرقه. ونشاهد نفس تدفّق الأفكار المغلفة باللّغة الجميلة بحيث يجد الفرد صعوبة في أن يفرق: هل هذا هو روعة الفكر نفسه أم روعة التّعبير؟ أيّ منهما هو مصدر البهجة والرّوعة؟ وبصرف النّظر عن القيمة العظيمة لفكره فإنّ شعر إقبال نال الشّهرة نتيجة للألفاظ المنتقاة والخيال الحيّ المشرق المفعم بالحيويّة. فقد نجح إقبال نجاحًا ملحوظًا في إعطاء فلسفته أداء شعريًا. وقوّة وجدّة خياليّة تعتبر مأثرة لفصاحته وبلاغته الفريدة ووفرة الموسيقى نشاهدها في كلّ بيت كتبه كما نشاهد الغنى والفتنة حتى في مثنوياته فإنّ فصاحته وبلاغته تقدم روعة وجمالا متدفّقًا وقد قرّر أحد أصدقاء إقبال أنّ إقبالا كان حين ترد عليه حالة التّأليف فإنّ تدفّق الشّعر يبدو متواصلا مستمرًا. وهذه التّلقائيّة كانت نتيجة لسجيّته الشّعريّة، وتوجد البلاغة الرّائعة في كلّ ما كتب بل أنّ وهج وحرارة الإلهام لم يتضاءل أبدًا.[3]

---

١ أنظر الأبيات الأصليّة في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٢٦١.

٢ سمير عبد الحميد إبراهيم «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٩٤.

3 S. A. Vahid: *Iqbal, His Art and Thought*, p. 133.

ويقول الدّكتور يوسف حسين في هذا الصّدد: إنّ كلام إقبال يمثّل أمام أعيننا جوهر البلاغة في المعاني والألفاظ فقد قدّم الصّور المجرّدة بروعة فائقة في قالب الحياة والحركة واختار شكل الاستعارة لأفكاره وصوره المحسوسة فكثيرًا من الشّعراء كتبوا الكثير من الأشعار فيما يتعلّق بزوال الحسن إلا أنّ إقبالا قد كشف النّقاب في منظومته «حقيقت حسن» أي حقيقة الحسن عن الجوهر الأبديّ للكائنات بطريقة نادرة فريدة ومن ناحية المحاسن اللّفظيّة والمعنويّة تعدّ من أحسن منظوماته:

«سأل الجمال الله ذات يوم: لماذا لم تخلدني في هذه الدّنيا؟ فأجاب الله: هذه الدّنيا كالمرسم، إنّها أسطورة ليل العدم الطّويل. ولأنّ هذه الدّنيا خلقت من ألوان التّغيّر فالجميل هو ذلك الشّيء الذي حقيقة الزّوال. كان القمر في مكان قريب فسمع هذا المحادثة، وأشاع هذا بين الفلك وسمعته نجمة السّحر. وبعد أن سمع نجم السّحر هذا الكلام قاله للنّدى فعرف كاتمّ أسرار الأرض كلام الفلك فترقرقت الدّموع في الأزهار من رسالة النّدى ودما قلب البرعم الصّغير من الغمّ. وذهب الرّبيع من البستان باكيًا والشّباب الذي جاء منشرحًا خرج متألّمًا».[1]

كم هو رائع المصرع الأخير: «والشّباب الذي جاء منشرحًا خرج متألّمًا». فالشّاعر يشير في هذا النّظم إلى أنّ الحياة خاضعة للتّغيّر والتّبدّل وكذلك الحسن والشّباب أيضًا لا يستغني عن التّغيّر، فالزّمان خالقهم وهو مستعدّ أيضًا لإزالتهم. وهذا ناتج عن تصوّر إقبال لحقيقة الذّات المتعلّقة بالزّمان، فالذّات عبارة عن التّغيّر الدّائم والتّغيّر المليء بأسرار العمل قابل للحدوث في الزّمان لكنّه يبقى في الدّاخل إلى الأبد لأنّه يكون ما فوق الزّمان، وبسبب التّغيّر تنال الذّات سموّها.

ولإقبال أيضًا منزلة كبيرة في التّصوّر الأدبيّ فهو يقدّم الأشياء التي لا حياة فيها في شكل محسوس حتى تظنّها وقد دبت فيها الرّوح ومثال هذا نراه في «بزم انجم» أي (نادي النّجم) فهو يتحدّث عن غروب الشّمس وأحاديث النّجوم بقدر بليغ من التّشبيهات الرّائعة والذّوق الأدبيّ الرّفيع.[2]

---

[1] أنظر الأبيات الأصلية في كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ١٣٨.

[2] خان، يوسف حسين «الدّكتور»، روح إقبال، ص: ١١٠- ١١٢.

الأنواع الشّعريّة التي نظم فيها إقبال

الأنواع الشّعريّة التي نظم فيها إقبال هي كما يلي:

أ. الشّعر الغزليّ

نظم إقبال الشّعر الغزليّ. وأمّا الأقسام الرّئيسيّة لغزليات إقبال فيقسّم الدّكتور آقائي خطيب غزليات إقبال من خلال كتابه «*زبور عجم*» أي (زبور العجم) و«*پيام مشرق*» أي (رسالة الشّرق) إلى ثلاثة أقسام:

أوّلا: تلك الغزليات التي هي من حيث اللّفظ مقتبسة ومقلّدة لشعراء الغزل العراقيّ المعروفين حيث اقتبس من حافظ والرّوميّ، وقد اقتبس رأسًا الأوزان والقوافي والرّديف وجزء من التّركيبات المستعملة في غزليات حافظ ومولوي واستعملها واقترب كثيرًا في بعض المواضع من مضامين وأفكار حافظ ومولوي.

ثانيًا: الغزليات التي لم يقلّد فيها رأسًا غزليات حافظ ومولوي لكنّه استعمل بعض الألفاظ والاصطلاحات التي تخرج أحيانًا عن حدود الأسلوب العراقيّ وقد وقع تحت التّأثير الكامل لأسلوب هذين الشّاعرين الغزليّين وفي الجزء الذي اختار فيه الرّديف في الغزل الذي لا يوجد في كلام شعراء الأسلوب العراقيّ الآخرين.

ثالثًا: تلك الغزليات التي تقترب كثيرًا من الأسلوب الهنديّ وهي بالقياس إلى سائر الغزليّات الأخرى قليلة في هذا القسم فاهتمام إقبال الأكبر كان متّجهًا إلى العصر الأوّل لأسلوب الشّعر الهنديّ ومن هنا فإنّه لا يوجد في كلامه من حيث الألفاظ والمعاني هذا الضّعف اللّفظيّ والمعنويّ الذي تميّزت به العصور المتأخّرة لهذا الأسلوب الشّعريّ. ويضيف الدّكتور آقائي خطيب قائلا: «إنّ إقبالا كان موفّقًا حين يأتي بأعظم الأفكار تعقيدًا وأدقّ المعاني في قوالبها اللفظية وكان بيانه خاليًا من الحشو والزّوائد كما كان مختصرًا فصيحًا سلسًا سليمًا إلا أنّه يؤخذ عليه شيء واحد وهو أنّ آثاره ليست على نسق واحد أي أنّه يقابلنا بين أبياته المحكمة والمتينة في غزليّاته وسائر

آثاره، نماذج من الأبيات تقلّ من حيث استحكام اللّفظ واللّطافة والمعنى وجمال الأسلوب عن سائر الأبيات».[1]

وإذا كان الشّعراء القدامى قد استعملوا الغزل في مختلف الموضوعات واستعمله كتاب القصائد في المدح والتّشبيب بعد أن استعملوه في العشق واستخدمه الصّوفيّة لإظهار الجذبات الإنسانيّة إلا أنّ إقبالا قد ألبسه لأوّل مرّة لباس الفلسفة الجديدة.[2]

ب. المثنوي

كتب إقبال عددًا من القصائد الطّوال التي يمكن تصنيفها بالمثنوي وهو ضرب واسع من ضروب الشّعر. وقد وجد المثنوي أساسًا لأنّه كان من الصّعب الاستمرار في قافية واحدة داخل القصيدة الطّويلة.

ومن أهمّ مثنويات إقبال «*اسرار خودی*» أي (أسرار إثبات الذّات)، «*رموز بیخودی*» أي (رموز نفي الذّات) ، «*گلشن راز جدید*» أي (حديقة السرّ الجديد)، «*بندگی نامه*» أي (رسالة العبوديّة)، «مسافر»، «*پس چه باید کرد اے اقوام شرق*» أي (والآن ماذا نصنع يا أمم الشّرق؟)، «*ساقی نامه*» أي (كتاب السّاقي)، و«*جاوید نامه*» أي (رسالة الخلود). وقد طُبعت كلّ من «*اسرار خودی*»، «*رموز بیخودی*»، «مسافر»، «*پس چه باید کرد اے اقوام شرق*»، و«*جاوید نامه*» منفصلة بينما طُبعت «*گلشن راز جدید*»، و«*بندگی نامه*» ضمن زبور عجم، و«*ساقی نامه*» ضمن «*بال جبریل*» أي (جناح جبريل).

والتّصنيف بالشّكل لا يعطي أيّة فكرة عن جوهر المثنوي. وقد يكون ضروريًّا لأن نحاول تصنيفه طبقًا للجوهر وعلى سبيل المثال قد يكون المثنوي ملحميًّا وقد يكون فلسفيًّا أو تعليميًّا أو نقديًّا. ويمكن أن يقال أنّ معظم مثنويات إقبال تعرض شعرًا فلسفيًّا. كما أنّ معظم أشعاره الفلسفيّة يمكن في الحقيقة أن تصنّف على أساس أنّها أشعارًا ميتافيزيقيّة. وهناك هجوم من بعض النّقاد على الشّعر الفلسفيّ، الذين يرفضون أن تقدّم الفلسفة في إطار شعريّ إلا أنّ القصائد

---

[1] عرفاني، خواجه عبد الحميد «الدّكتور»، <u>اقبال ایرانیوں کی نظر میں</u> «أي إقبال في نظر الإيرانيين»، الاقتباسات ممّا كتبه د. حسين خطيبي حول شعر إقبال، كراتشي: أكاديمية إقبال كراتشي، ١٩٥٧م، ص: ١٥٢، ١٥٣.

[2] A.J Arberry, *Persian psalms* (Zabur- I 'Ajam), Lahore, sh. Muhammad Ashraf, 1962, p. vii.

الفلسفيّة عامّة في الفارسيّة ومعظمها على درجة كبيرة جدًّا وكان النّظامي قد قدّم في «سكندرنامه» أي (كتاب الإسكندر) أوّل مناقشة فلسفيّة في شعر رائع جميل، وقصائد إقبال الفلسفيّة هي تمامًا كقصائده الميتافيزيقيّة رائعة. وفصاحته وبلاغته تهب القصائد غنى التّأثير علاوة على إثارة العواطف.

ج. الهجاء

إنّ العديد من موضوعات إقبال يمكن أن تصنّف ضمن الشّعر الهجائيّ والإنتاج الكليّ في هذه النّاحية ليس كبيرًا ومعظم المقطوعات الهجائيّة الرّائعة تمتزج مع الأشعار الأخرى وكان إقبال يحيد عن الموضوع الرّئيسيّ ليهجو النّاس أو المنظمات أو النّظريات وكان يفعل ذلك بمنتهى الفنّ حتى لا يظهر هناك أيّ ملل أو تنافر. ومع هذا فإنّ روح الهجاء يتركّز على إحساس عالٍ كما أنّ الشّاعر يحمل مساحة عريضة من الخيال والعاطفة ولـمّا كان منظر شياطين الدّين يهزّ إقبالا من داخل روحه فقد تفجّرت عبقريّته في الهجاء.

ويمكن القول دونما تردّد أنّ إقبالا كان أوّل شاعر يكتب شعرًا هجائيًّا دونما غرور أو قسوة فشعره الهجائيّ بصفة عامّة متحرّر من الخطأ الذي يلاحظ عامّة لدى معظم الشّعراء حيث يشعل القدح واللّعنات الفاحشة، فمع أنّ إقبالا كان يتأثّر كثيرًا من شياطين السّياسة والدّين والاجتماع إلا أنّه لم يتّجه إلى القسوة فقوّته تكمن في الهدوء ووضوح الفكرة والأسلوب والتّرابط المنطقيّ.[1]

وقد هجا إقبال في شعره رجال السّياسة، والمتعصّبين للقوميّة، والمنافقين من رجال الدّين، والحضارة الغربيّة.

د. الرّثاء

إقبال كبقيّة الشّعراء الأخلاقيّين تأثّر بالموت الذي حرّكه ليؤلّف مرثيات عظيمة ورائعة والمرثيات الرّئيسيّة التي كتبها هي: «داغ، فاطمة، شبلي وحالي، والده مرحومه كي ياد مين، همايون، رأس مسعود، أكبر» وجميعها كُتبت بالأرديّة عدا مرثية أكبر فقد كُتبت بالفارسيّة. وهناك قصيدتان ذات طبيعة انعكاسيّة ونقديّة تعبّر عن الموت. ونلاحظ أيضًا هما: خفتكان خاك سي استفسار، وكورستان شاهي، ويمكن تصنيفهما بأنّهما قصائد وصفية وإن تكن كئيبة حزينة وليست

---

1 S. A. Vahid: *Iqbal, His Art and Thought*, pp. 172-173.

رثائيّة. وكلّ ما كتبه إقبال كان في ذكرى أشخاص يحمل لهم مشاعر الحبّ والتّقدير بدرجات مختلفة ولذا فإنّ قوة الرّثاء كانت أيضًا مختلفة، وعلى سبيل المثال فإنّ إقبالا كان معجبًا بداغ من أجل شعره وبالرّغم من أنّه لم يقابله أبدًا ولم يعرفه إلا عن طريق المراسلة فإنّ وفاته التي كانت تعني غروب نجم الشّعر وكانت حدثًا سيّئًا وفي رثائه لشبلي وحالي ينوح على غروب أعظم نجوم الأدب التي أضاء بريقها ولمعانها في سماء الأدب الأرديّ. أمّا «همايون» فإنّ إقبالا يبكيه فهو الصّديق الحميم له، والذي وجد إقبال في شخصيّته إعجابًا كبيرًا. ورثاؤه لصديقه هذا رثاء صادق جليل، وكذلك كان إقبال في رثائه لأكبر، وما يثير الدّهشة أنّ هذا الرّثاء وجد في الطّبعة الأولى في «بيام مشرق» ثمّ حذف بعد ذلك من الطّبعات اللاحقة.[1]

هـ. الرّباعيّات

تتكوّن الرّباعيّة من بيتين من الشّعر ومن هنا عرفت في الفارسيّة باسم «دوبيتي» واعتبره البعض أربع شطرات من الشّعر ومن أجل ذلك أسموه بالرّباعيّ أو بالرّباعيّة وقد يكون الرّباعيّ عبارة عن بيتين مأخوذتين من مطلع قصيدة أو غزل ويشترط فيه دائمًا أن يكون على وزن من الأوزان الخاصّة المستخرجة من الهزج، كما يشترط فيه أن يكون وافيًا بالغرض الذي أنشئ من أجله.[2] على أن تتقفّى مصاريعه الأوّل والثاني والرّابع مع بعضها «أ أ ب أ» وحين لا يكون الحال كذلك فإنّ هذا المقطع الشّعريّ يعرف عادة، باسم «القطعة».[3]

وإقبال قد ترك لنا عددًا كبيرًا من الرّباعيّات وقد أثيرت ضجّة حتى أثناء حياته عمّا إذا كان ما كتبه رباعيات أم لا؟ إلا أنّ الفرق بين الرّباعيّة والقطعة يحلّ هذا الإشكال. وقد أشار الأستاذ عندليب شاداني الأستاذ بجامعة داكا إلى أنّ إقبالا نفسه قد أشار إلى أنّ تلك الرّباعيّات «أ ب ج ب» ينبغي أن تسمى بالقطعة أمّا الرّباعيّات «أ أ ب أ» فهي تسمّى بالرّباعيّة سواء كانت في بحر الهزج أم لا...[4]

---

1 Ibid, pp. 183, 184.

٢ براؤن، تاريخ الأدب في إيران، ترجمة عربية: الدّكتور إبراهيم أمين الشّواربيّ، القاهرة، ١٩٥٤م، ص: ٤٨.

3 S. A. Vahid: *Iqbal, His Art and Thought*, p. 200.

4 Ibid, p. 203.

وهكذا ذكرنا فيما مضى شاعريّة إقبال، والأشياء الأخرى تتعلّق بشعر إقبال. وفيما يلي نذكر أهمّ الأفكار التي تناولها إقبال في شعره.

المبحث الثّاني: أهمّ الموضوعات التي تناولها إقبال في شعره

وفيما يلي نذكر أهمّ الموضوعات التي تناولها إقبال في شعره، وهي كالآتية:

١. وجود الإله والذّاتيّة الإنسانيّة (أي «خودي» بالأرديّة)

لا يفرّق بين تصوّر إقبال لوجود الإله وبين تصوّره للذّاتيّة، وممّا لا مراء فيه أنّ إقبالا كان مؤمنًا إيمانًا كاملا بالذّات الأزليّة، والواحدة التي لا شريك لها، كما هو يقول:

أنت يَا واحدُ لا شبهَ لكا
عالَمًا أنشأته من أجلكا[1]

ولكنّه يربط معرفة الله تعالى بكشف الذّات أي الذّاتيّة الإنسانيّة، علمًا أنّه ليس المراد من الذّاتيّة الإنسانية الأنفة أو التّكبّر كما يفهمه البعض، بل المراد منها: الشّعور بالنّفس أو كشف الذّات.

واستدلّ إقبال على وجود الذّاتيّة استدلالا فلسفيًّا، وخلاصة هذا الاستدلال أنّ كلّ شيء لهذا الكون يحتمل أن يُشكّ فيه:

فما مِنْ حولنا ريح ولون
ولا يبدي لنا الآثارَ كون
وهذا كلُّه وهمٌ عجاب
على وجه لخالقنا حجاب
وخدعةُ حسّنا لا ريبَ فيها
دخلنا من خِدَاعِ الحسّ فيها[2]

---

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٧١، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٧٨.

[2] الغوريّ، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ١، ص: ٣٩٦، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٥٦٢.

ولكن بالرّغم من كلّ هذا، الشّيء الذي يشكُّ في كلّ شيء وجوده يقينيٌّ، يقول إقبال:

إذا سمّيت تلك الذّات وهمًا
كمظهرِ أيِّ شيءٍ قلت حتمًا
معي قل: من تخامره الظّنون
تأمّلها، لتعرفَ مَنْ يكون
لقد خفيت، دليلا فاطرحن
تفكّرْ، ذلكَ السرَّ اكشِفَنْ
أراها الحقّ ما في ذاكَ باطلْ
لها أكلّ، فأيقن لا تجادلْ[1]

ولكن هذه الذّاتيّة لا تُخْلَق بنفسها بل هناك من يخلقها:

وجُودُ اللهِ أكسَبَها الوجودَا
فَكَانَتْ مَظْهرًا حَازَ الحدُودَا
أرَاهَا جَوْهرًا مِنْ جَوْفِ بحرٍ
سواهُ بمثْلِهِ منْ لَنْ يجُودَا[2]

هكذا يستطيع الإنسان أن يربط نفسه بذات الله سبحانه وتعالى، يقول إقبال في هذا الصّدد:

بالذّات يمكنُ أن نكسّرَ سِحرَ ما
بعثتهُ من عطرٍ ومن تَلْوين
لا أنتَ تملكُ في الحياةِ ولا أنا

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٩٦، ٣٩٧، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٥٦٢، ٥٦٣.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٨٩، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ١٠٠٣.

أسرارَ وحدانية التّكوين![1]

لأنّه لا يمكن تحقّق ذات الله تعالى بالمنطق، ولا يستطيع إنسان معرفة حقيقته تعالى إلا بالنّزول في أعماق وجوده، ولذا إنّ تصوّر ووجود الذّاتيّة الإنسانيّة مرتبط بتصوّر ووجود الإله:

از همه کس کنارا گیر صحبت آشنا طلب
هم ز خدا خودی طلب هم ز خودی خدا طلب[2]

يقول الشّاعر: ابتعد عن كلّ واطلب صحبة المحبوب، نحن نطلب من الله تعالى الذّاتيّة ومن الذّاتيّة الله سبحانه وتعالى.

وإقبال حين نطالع في آثاره نجد أنّه كان مؤمنًا بالله إيمانًا كاملا، إذ لا سبيل لأدنى شكّ في تصوّر الإله عنده لا في ذاته ولا في صفاته فإنّه كان مؤمنًا بوجود خالق عظيم قادر حقّ. وحين نطالع في كتاباته سواء النّثريّة أو الشّعريّة، فنجد لديه القول الكثير في إثبات الرّبّ المتّصف بصفات الكمال. هنا نكتفي بذكر بعضه لأنّ المقام يضيق عن التّفاصيل، فيقول:

فوق الكلّ رحمن رحيم
إله واحد ربّ الأنام[3]

ويقول إقبال: إنّ الإنسان يجد حقيقة الإله في نفسه ويشاهده عند الخوض فيها لذا تنسب الذّاتيّة الإنسانيّة «ego» إلى الذّات الأوّل وإلى الحقيقة المطلقة، فيقول فيما ترجمه عنه الدّكتور عبد الوهاب عزام:

مُستسرٌّ في الذّات معنى بعيدٌ سرّه لا إله إلا الله
سيفُ الذّات قاطع غيرُ نابٍ شحذُهُ لا إله إلا الله[1]

---

١ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٤٢٢، وانظر الأصل في كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٣٥٩.

٢ إقبال، كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٥٠٧.

٣ الجوهريّ، عبد اللّطيف، مع إقبال: شاعر الوحدة الإسلاميّة، القاهرة: مكتبة النّور، ص: ٣٠.

وهكذا نراه في تأمّلاته الشّعريّة تصوّر الإله الذي له التّصرّف في الكون والحياة في صور مختلفة فيقول مخاطبًا الله سبحانه وتعالى:

أنت في الكونِ كروح مُستِسرّ
روحنا أنت، ومنّا تستتر
منك فيه نغمة عُودُ الحياة
في هواك، الموتُ محسودُ الحياة[2]

وفي معناه يقول:

أنت يَا واحدُ لا شبهَ لكا
عالَمًا أنشأته من أجلكا[3]

وفي معناه يقول ما ترجمه عنه الدّكتور سمير إبراهيم:

لو ينظر العقل بعين القلب
يرى العالم مضاء بنور «لا إله»
ولو ينظر إلى نور الشّمس والقمر
لا يحسبه إلا دوران اللّيل والنّهار[4]

---

١ الغوريّ، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ٢، ص: ٢٣، وانظر الأصل في كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٥٢٧.

٢ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٦٨، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٧٥.

٣ المرجع نفسه، ص: ٧١، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٧٨.

٤ إبراهيم، سمير عبد الحميد «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٢٨٥، وانظر الأصل في كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٧٣٥.

وكما نراه كثيرًا ما يستخدم كلمة التّوحيد التي يقصد بها أحديته سبحانه وتعالى، ها هو يفسّر كلمة التّوحيد هذه في منظومة له عنوانها: «كلمة التّوحيد» فيقول فيما ترجمه عنه صاوي شعلان:

في مقام التّوحيد يشدو خيالي
بصدى الحقّ من رجال الحال
إنّما تدرك القلوب هداها
بصفاء الأحوال لا الأقوال
حرف «لا» مظهر لسرّ الجلال
وهو للجور منذر بالزّوال
بعد نفي الظّلام والظّلم يبدو
عند «إلا» إشراق صبح الجمال
لا وإلا فتح لباب الحياة
واحتساب الوجود والكائنات
بهما تقهر المهانة والضّيم
وتمضي الأمور في الحادثات
حين يقوى مع الرّجاء اليقين
فجواب الأقدار كن فيكون
يدفع النّفي للتّحرّك والجدّ
وعند الإثبات يأتي السّكون
كلّ شعب يروم عزّ حماه
فبنود التّوحيد لا بسواه
ليس يحمي بلاده غير حرّ

سيف «لا إله إلا الله»[1]

ثم يقول إقبال في هذا الصّدد:

لا و«إلا» بها العدل انتظم
كلّ نفي دون إثبات عدم
إنّ للفطرة في كلّ ضمير
هاتفًا يدعو لتوحيد القدير
لم يبن في حرف «لا» صدق الخليل
دون «إلا» فهي للصّدق دليل[2]

ويستشهد إقبال بقوله تعالى «قل هو الله أحد» و« لم يلد ولم يولد ولم يكن كفواً أحد» على فرديّة أو وحدانيّة الذّات الأولى فيقول: «ولكي يؤكّد القرآن وحدانيّة الذّات الأولى فإنّه يطلق عليها اسم عَلَمٍ هو «الله» ثم يعرفه فيقول:

«قل هو الله أحد»
«الله الصمد»
« لم يلد ولم يولد»
«ولم يكن له كفوا أحد»»[3]

بيد أنّ الشّاعر الفيلسوف لا يحاول أن يدرك حقيقة الله لأنّه تعالى ليس من نطاق العقل، بل يقول بكلّ بساطة إنّه لا يعرف ولن يعرف عنه شيئًا، فيقول فيما ترجمه عنه الدّكتور عزام:

---

[1] إقبال، ديوان والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق؟، ترجمه شعرًا: صاوي شعلان، ص: ٥٨، ٥٩، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٨١٣.

[2] إقبال، ديوان والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق؟، ترجمه شعرًا: صاوي شعلان، ص: ٦١، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٨١٥.

[3] محمّد إقبال، تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام، ترجمة عربية: عباس محمود، ص: ٧٨.

طوّف العقل بدنيا العِللِ
قاده التّوحيد شطر المنزل
أعوزَ المنزلُ هذا السّابلا
زورقُ الفكر أضلّ السّاحلا
في «آتي الرحمن عبداً»[1] مُضمر
رمزُ توحيد لقلبٍ يُبصرُ
«لا إلاه» الرّوحُ في أمّتنا
«لا إلاه» اللّحن في نغمتنا[2]
«لا إلاه» السرّ في أسرارنا
«لا إلاه» السّمط من أفكارنا[3]

٢. حبّه الشّديد لحضرة النّبيّ ﷺ

وممّا لا شكّ فيه أنّ محمّدا ﷺ عند إقبال ذات لا يكون الإنسان مؤمنًا إيمانًا كاملا ولا كاشفًا لذاته إلا به ﷺ، كما هو يقول:

عليك أن تَصِلَ بنفسك إلى النّبيّ فإنّه الدّين كلّه
فإن لم تصل إليه فكلُّ هذا يعدُّ من أعمال أبي لهب[4]

إنّ إقبالا ما قام بإثبات النّبوّات والرّسالات فحسب، بل إنّه قد جاء بالأدلّة العقليّة والنّقليّة النّاطقة بحاجة البشر للنّبوّة والرّسالة، أورد أدلّة على ختم النّبوّة إذ فيها الدّليل على النّبوّة

---

[1] إشارة إلى الآية في سورة مريم ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾.

[2] «لا إلاه» اختصار كلمة التّوحيد.

[3] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٨٧، ٨٨، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٩١، ٩٢.

[4] الغوري، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمد إقبال، ج: ٢، ص: ٥٤٤، ٥٤٥، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٧٥٤.

والرّسالة لبقيّة الأنبياء. ثم إنّ إقبالا وضع ثمانية متطلّبات ضروريّة للمجتمع المثاليّ منها النّبوّة: إنّ الدّور الذي لعبته النّبوّة في منح الإنسانيّة قيمتها لا يمكن صرف النّظر عن تقويمه والتّكريس الذي قدّمه النّاس تجاه الأنبياء العظماء وضع لنا مقياسًا لمعرفة الجنس البشريّ عن مدى ما هو مدين به لأولئك القادّة الملهمين... وهكذا فإنّ الإيمان في النّبوّة أو القيادة الملهمة تحدّنا بحجر الزّاوية المهمّ الثّاني لبناء المجتمع المثاليّ، فيقول ما ترجمه عنه المهديّ الفلوجيّ:

مرحباً بمجيئك أعاد للحياة ربيعها
أمدّنا ظهورك بتفسيرات لأحلام الحياة
إنّ وجودنا على الأرض يرتكز على النّبوّة
وقد اشتقّ ديننا من النّبوّة وشريعتنا
ومن النّبوّة توصّلنا إلى وحدة العقيدة
التي أنتجت لنا وحدة النّفس ووحدة الهدف[1]

وكتب إقبال منظومة وضع عنوانها «الرّسالة» حيث بيّن فيها أنّ رسالة الإسلام قائمة منذ بعث الرّحمن خليله إبراهيم، أبو الأنبياء ودليلهم على الطّريق، ومنذ أوحى الله تعالى إلى إبراهيم وإسماعيل أن يطهّرا بيته للطّائفين، فعمرا البيت الحرام، والرّسالات الإلهيّة تتوالى حتّى كان خاتم الأنبياء الذي أعلن أن «لا نبيّ بعدي» فكان ذلك الفضل الأكبر من الله سبحانه وتعالى على البشر أجمعين، يقول إقبال فيما ترجمه عنه الدّكتور عزام:

تاركُ الآفل، من قَبْلُ الخليل
هُو للرُّسْل على النّهج دليل
إنّه لله فينا آية
رُبّيت في قلبه ذي الملّة
«طهّرَا بيتي» إليه أنزلا
بعد سَيْلٍ من دموع سُيِّلا

[1] أنظر الفلوجيّ، مهدي حمود، إقبال شاعرًا ومفكّرًا، بغداد: المكتبة الوطنيّة، ط: الأولى، ١٩٧٧م، ص: ٩٠، ٩١.

صوّر الرّحمنُ منّا هيكلا
وحباه الرّوحَ ممّا أنزلا
أحرُفًا كنّا ولسنا كلِمًا
فتألّفنا كبيت نُظِما
بالرّسالات بدا تكوينُنا
شرعُنا منها ومنها دينُنا
فالنّبيّ الرّوح فينا والعصَبْ
وإلى القلب من الرّبّ أحَبّ
وحّد المرسَلُ فينا النّغَما
والطّوايا والمُنى والألَما
علّم الفطرة خيرُ الرُّسلِ
فمضينا للهُدى كالشُّعَل
ختم الله علينا شِرْعَتهْ
وعلى المرسَل فينا بعثتَه
محفل الأيام منّا يَبسمُ
خُتِمَ الرُّسْل بنا والأمم
خدمةَ السّاقي إلينا صرفا
جامَه الآخِرَ فينا خُلّفا
«لا نبيَّ بعدُه» فضلٌ عُرِفا
إنّه حرمةُ دين المصطفى[1]

بعد إثبات النّبوّات والرّسالات عامّة، ونبوّة محمّد ﷺ خاصّة، قام بتقديم الحبّ والمديح والتّأسّي له ﷺ حيث لم تعرف آداب الشّعوب الإسلاميّة في العصر الحديث شاعرًا من الشّعراء

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٩٥- ٩٧، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٠٠- ١٠٢.

عبّر عن محبّته العميقة للنّبيّ محمّد ﷺ وقدّم مدائحه بأساليب وطرائق متنوّعة، كما عبّر وقدّم الشّاعر محمّد إقبال.

فما من ديوان من دواوين هذا الشّاعر يخلو من أثر لهذا الحبّ العميق والمدح له ﷺ هو حبّ فريد في نوعه، عميق في مدلوله، يأخذ بمجامع القلوب.

يعبّر إقبال عمّا يشعر به كلّ مؤمن من محبّة صادقة لرسول الله ﷺ ويمدحه في أحد دواوينه في منظومة وضع عنوانها «أنّ الذّات تستحكم بالمحبّة والعشق» فيقول ما ترجمه عنه إلى العربيّة الدّكتور عبد الوهّاب عزّام:

عشقُه في القلب نورٌ أسفرا
للثّريا يرتقي منه الثّرى
تُربُ نجدٍ منه قد خفَّ وضاء
طارَ وَجدًا مُصعِدًا نحو السّماء
مهجة المسلم مَثوى المصطفى
عِزّةُ المسلم ذكرى المصطفى
سيفه «آمين» تمحو الظّالمين
حين يدعو الحقُّ بالنّصر المُبين
سُنَنًا في كوننا قد جدّدا
ومن الماضين مُلكاً بدّدا
فتح الدّنيا له مفتاحُ دينْ
عقِمتْ عن مثلِه أمُّ السّنين
استوى مولًى لديه وغلام
هو والعبد سواء في الطّعام
هو في الدّنيا علينا ساترٌ
وهو في الحشر إلينا ناظر
لطفُه والقهر كلٌّ رحمةٌ
لصديق وعدوّ رأفةُ

ويبوم الفتح هذا الغافر
قال: «لا تثريب» وهو القادر
عشقه ثار بعودي الصّامتِ
ألفُ لحن في فؤادي السّاكت
ما حديثي عن ولاء واشتياق؟
قد بكى جذعٌ مَواتٌ للفراق

****

قد شأى الدّارَين من يثرِبَ طِيبْ
حبذا دار بها مثوى الحبيب!
هو عنوان كتاب العالَمَين
سيّد الكونين، مولى الثّقلَين[1]

وفي معناه يقول في منظومة له أخرى عنوانها: «شكوى المصنّف إلى من أرسل رحمة للعالمين»

نضّرتْ منك مُحيّاك الحياه
ورأت تعبير رؤياها الحياه
الجهاتُ السّتّ نورٌ يَسطع
منك، والأقمام جمعًا تَبعُ
إنَّ فقرًا فيك ذخر الكائنات
قد تعالى بك قدرُ الكائنات
أنت أشعلت مصابيح الحياه
وحبوتَ النّاس من رقٍّ نجاه
صُوَر الكون بدت من دونكا

[1] المرجع نفسه، ص: ١٩-٢٢، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٩- ٢١.

فاقة تشكو وتشكم الحَلَكا
نفسٌ منك أطار الشّرَرا
فاستحال الطّين منه بشرًا
وسمت للنّيرين الذرّة
وتجلّت من حَشاها القوّة
من أبي أنت وأمّي أقرب
مذ رأى وجهَك طَرفي المعجَبُ[1]

ثم يقول إقبال متمنّيًا موته في بلد الحبيب ﷺ:

يارحيمًا بك للنّاس مفازٌ!
كلّ ما أبغيه موتي في الحجاز[2]

كرّر إقبال هذا الرّجاء في شعره، قبل وفاته بثلاثين سنة إلى أن توفّي. وروى الأستاذ سليم جشتي- شارح دواوينه- أنّ أحد أصحاب إقبال دخل عليه في يناير سنة ١٩٣٨م أي قبل وفاته بثلاثة أشهر وأخبره أنّه عزم على الحجّ وسأله أن يدعو الله ليقبل حجّته. فبكى إقبال بكاءًا شديدًا وقال: بل أسأل الله أن ييسّر لي زيارة روضة الحبيب ﷺ.[3]

ومن أروع ما نظم في المديح النبويّ في الآداب الإسلاميّة قوله:

يا رأس مال البائسين ويا منار الحائرين
أدع الإله يهب لأمّتك الشّجاعة واليقين
يا من هدمت اللات والعزى حررت الحرم
وبنيت أعلى أمّة تهدي بسيرتها الأمم

---

١ المرجع نفسه، ص: ١٤٩، ١٥٠، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٦٦.

٢ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ١٥٣.

٣ جشتي، يوسف سليم (الأستاذ)، شرح رموز بيخودي «رموز نفي الذّات»، لاهور: عشرت بيلشنك هاؤس، ط: الأولى، ١٩٥٣م، ص: ٣٢٥.

أنت الهداية والدّليل وأنت عرفاني وفكري
وسفينتي في الدّين والدّنيا وطوفاني وبحري
قد كنت يا شمس الخليقة منقذًا في النّائبات
وأبرّ بالعاصين رفقًا من قلوب الأمهات
إنّ الذي لا يبتغي من هذه الدّنيا متاعًا
إن لم ينل الحبيب تكون دنياه ضياعًا[1]

ومثل هذا كثير في آثاره الشّعريّة والنّثريّة، وخاصّة في ديوانه الأسرار والرّموز، وكذلك ديوانه هدية الحجاز «أرمغان حجاز» كما يظهر باسمه، حيث أنّه أهداه إلى رسول الله ﷺ لأنّه ولد بها ونشأ فيها، ودفن بها. كما فيها المدينة التي يقول فيها إقبال ما ترجمه عنه أبو الحسن النّدويّ:

«إنّ تربة المدينة أحبّ إليّ من العالم كلّه، أنعم بمدينة فيها الحبيب.»[2]

ويقول: ولم يزل حبّ النّبيّ ﷺ يزيد ويقوى مع الأيّام، حتّى كان آخر عمره إذا جرى ذكر النّبيّ ﷺ في مجلسه أو ذكرت المدينة– على منوّرها ألف سلام– فاضت عينه ولم يملك دمعه. وقد ألهمه هذا الحبّ العميق معان شعريّة عجيبة...[3]

وكلّ هذا يدلّ على أنّ إقبالا كان مؤمنًا بالنّبوّات، ومصدّقًا للأنبياء عامّة، ومحبًّا للرّسول ﷺ على وجه الخصوص.

٣. موقفه من العقل والعشق

نجد إقبالا يهون من شأن العقل في شعره خاصّة، حيث توجد له عدّة قطعات شعريّة يوازن فيها ما بين العقل والقلب أو العشق. ويصرّح فيها بقصور العقل عن إدراك الحقيقة الكلّيّة، ويرفع من شأن الحدس الذي هو ثمرة البصيرة أو القلب فيقول:

---

١ إقبال، والآن ماذا نصنع يا أمم الشّرق؟، ترجمه إلى العربية شعرًا: صاوي شعلان، والأبيات التي أثبتها مختارة وليست متوالية في الدّيوان ص: ١٣٥– ١٤١، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٨٤٤– ٨٤٨.

٢ أنظر البيت الأصلي في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٢١.

٣ النّدويّ، روائع إقبال، ص: ٣٧.

قسّمتُ شعلتها في شَرَر
فرأى الأجزاءَ عقلُ المُفْكِرِ[1]

الشّاعر يقول: إنّ الله سبحانه وتعالى منح شعلة من نوره في شرر، ويقصد به أنّ كل ما في العالم هو من مظاهر قدرته سبحانه وتعالى، والشّرر الذي نشاهده في هذا الكون هو جزء متجزّء من نوره، والعقل مهمّته مشاهدة هذا الجزء دون الكلّ. وقوله: «جز پرستي» خير دليل على أنّ العقل لا يمكن لوحده الوصول إلى الكلّ، ألا وهو الذّات المطلق سبحانه وتعالى. وذلك لأنّ العقل عاجز عن الوصول إلى حقيقة هذا الذّات المطلق وماهيّته، وأنّ هذه الحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا بالوجدان والحدس، وأنّ العقل عاجز عن الوصول إليها، لذا مهمّته الفكر والخوض في الأجزاء لا في الكلّ وله المشاهدة لما في الظّاهر، وليس بإمكانه مشاهدة ما في الباطن.

عارِيٌ العقل بجدواه كسا
وهب الثّروةَ هذا المفلِسا
ينفُخ الجمرة في موقِده
ويذيب الغِشّ من عسجده
طوّف العقل بدنيا العِلَلِ
قاده التّوحيد شطر المنزِلِ
أعوزَ المنزلُ هذا السّابلا
زورقُ الفكر أضلّ السّاحلا[2]

يقول بأنّ العقل عريان مفلس حتى يمدّه الرّسول ﷺ فيكسوه ويغنيه أي هو يهدي العقل ويقويه، وهو يشعل العقل بنور النّبوّة، ويميز له الخبيث من الطّيّب. ويقول: إنّ العقل حيران

---

١ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ١٤، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ١٤.

٢ المرجع نفسه، ص: ٨٦، ٨٧، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٩٠، ٩١.

يدور في دنيا الكم والكيف، وأنّ الفكر والإدراك لا ساحل له، فالتّوحيد يهديه إلى المنزل، ويساعده للوصول على ما يطلب.

إذن العقل ناقص في رأي الشّاعر فنظريّة التّوحيد التي يأتي بها الرّسول ﷺ هي تساعده في الوصول إلى الحقائق ويقول:

ذلك العقل الذي الكونَ طوى
تَرى الإعجاز فيه والقُوَى
إنّما أصل الحياة الأملُ
فكذالك العقل منه يُنسَل[1]

نجد الشّاعر يقول في صورة الاستفهام: ما هذا العقل الذي يأتي بالمعجزات تفنّنًا وبالمخترعات؟ وما هذا العقل الذي يطير إلى السّماء؟ ويريد الهجوم عليها؟ ثم يجيب في البيت الثّاني قائلا: إنّ الحياة عبارة عن الأمل، والعقل من مواليده. حيث يريد به الإشارة إلى أنّ مهمّة العقل هي السّعي في الأمور الطّبيعيّة، إذ ليس بإمكانه الوصول إلى ما وراء هذه الطّبيعة من الأمور الميتافيزيقيّة.

يقول:

عالَمَ الأشياء سمّاه الهراء
وعلت أفكاره فوق السّماء
فعله «تحليل أجزاء الحياه»
وجفاف النّبع من ماء الحياه
زعم الخسرانَ ربحًا فكرُهُ
ودعا الكونَ فناءً سحرُه[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص: ١٧، وانظر الأصل في كليات إقبال ، «الفارسيّة»، ص: ١٦.

[2] المرجع نفسه، ص: ٣٠، ٣١، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٣٣.

خصّ إقبال قطعة كاملة من الأبيات للنّقد على فلسفة «أفلاطون» اليونانيّ وقال فيها: إنّ أفلاطون اليونانيّ راهب الماضيين كان من فريق الضّأن في الدّهر القدم، لأنّ حصان فكره قد ضلّ في ظلمة المعقول، حتّى أنّه طار بعقله إلى السّماء وما وراءها، أنّه لم يرجع منها إلا بالخسران، وأنّ عقله الرّفيع لم يفكر في هذا الكون المادّيّ وحقيقته، بل نفاه، مع أنّ ميدان فرس عقله هو هذا الكون المادّيّ، ولكن أفلاطون قال فيه: إنّه الوهم المحض لا حقيقة له.

نستنج من ذلك كلّه أنّ إقبالا كان يعتقد بأنّ وظيفة العقل هي الخوض والفكر في حقائق الأمور الطّبيعيّة من هذا الكون ولذا انتقد أفلاطون لفكره بالعقل في ما وراء الطّبيعيّة، ونفيه حقيقة هذا الكون المادّيّ المحسوس.

قصة الرّومي تقضي بالعجب
كان فَيضًا من علوم في حلَبْ
وعلى رجليه للعقل قيود
في ظلام العقل بالفُلك يَرُود
هو موسى دون طور يُشرق
ما درى ما العشق أو من يَعشقُ
وعن الإشراق والشّكّ حكى
ومن الحكمة درًا سلكا
وعن المَشّاء حلّ العقدا
كلّ خاف من سناه قد بدا[1]

جمع إقبال في هذه الأبيات معظم صنوف الفلسفة اليونانيّة من الشّكّ والإشراق، وفلسفة أرسطو، كما أنّه يحكي قصّة مرشده الرّوميّ.[2]

[1] المرجع نفسه، ص: ٥٩، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٦٦.

[2] الرّوميّ: هو جلال الدين محمّد بن الحسين البلخي المعروف بجلال الدّين الرّوميّ، من كبار شعراء الصّوفيّة، ناظم كتاب المثوي الشّهير، قيل عنه بأنّه القرآن في اللّسان الفارسيّ والشاعر يعترف بإمامته حتى يجعله رائدًا له في سفره العلويّ الخياليّ ويكرّر ذكره.

نجد لدى إقبال الرّدّ الشّديد على العقلانية المحضة في معرض العقل والعشق حيث أنّه شبّه العشق بمحمود الغزنويّ فاتح الهند الملقّب بمكسّر الأصنام، والعقول بالأصنام، كما أنّ الصّنم لا حراك له فكذا العقل ليس بإمكانه الوصول لوحده إلى الحقيقة المطلقة، إذ أنّ العشق يصل إلى الحقيقة كما وصل محمود إلى ما كان يريد وحصل ما كان يتمنّى.

وهكذا نجد إقبالا أنّه يكثر الموازنة ما بين العقل والعشق أو الفكر والقلب. ولعلّه يريد بها بيان مذهبه نحوهما، وفيما يلي ننقل بعض أشعاره من الأسرار والرّموز في هذا الصّدد:

علّمنّ العشق من أفعال «لا»
رمز إلا الله علّم غافلا
شُعَلا للحسّ تذرو ما به
وتشبّ النّار في أثوابه
وبها العقل جنونًا عُلّما
وبها أحرق ما قد عُلِما
قد علَتْ من حرّها شمسُ السّماءْ
حولها للبرق طوْف في الفضاءْ[1]

قوله: «لا» في البيت الأوّل، يريد بها النّفي في كلمة التّوحيد، نفي ما سوى الله، و«إلا الله» هي الإثبات في هذه الكلمة، وقوله: «شعلة» في الأصل من البيت الثّاني يريد بها النّار التي تحرق المحسوسات وتنفذ إلى البواطن. والنّار هذه هي نار العشق تخرج بالعقل عن حدوده الضيّقة. وتحرق ما لقنه النّاس من علم. إذ أنّ الشّاعر يقلّل قيمة العقل والفلسفة مقابل العشق: بأنّ العشق قد يغلب على العقل. واختار صورة العشق حتّى أنّه قد بالغ في مدحه في البيت الرّابع قائلا: «إنّ الشّمس تعلو علوّ السّماء وتستنير بفضل هذه النّار التي تشعل في صدري، والبرق التي تحرق كلّ

---

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٦٩، ٧٠، وأنظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٧٦، ٧٧.

ما تقع عليه، أنّها تطوف كلّ حين حول النّار التي في جنبي، بهذا تظهر عظمة العشق وذلك لأنّ كلّ ما في العالم من المحسوسات فإنّها تستفيد به.»[1]

ومن أحسن ما قاله إقبال في معرض العقل والعشق أبياته الآتية حيث يوضّح الفرق بينهما

مؤمن از عشق است وعشق از مومن است
عشق را نا ممکن ما ممکن است

إنّ حياة المؤمن موقوفة على العشق، ووجود العشق، موقوف على المؤمن.

عقل سفّاک است و او سفاک تر
پاک تر، چالاک تر، بیباک تر

العقل سفّاك، إلا أنّ العشق أكثر من العقل سفكا للدّماء، هذا بالإضافة إلى أنّ العشق متطهّر من كلّ غرض، لا يتلاعب للوصول إلى هدف ما. وهو يسرع بالقدم طريق الحقّ بسرعة تفوق قدرة العقل، والعشق دوما لا يأبه الخوف.

عقل در پیچاکِ اسباب وعلل
عشق چوگان بازِ میدانِ عمل

العقل حين يتحرّك للوصول إلى هدفه فهو يبحث في الأسباب والمسبّبات، أمّا العشق فهو فارس منطلق في ميدان العمل، يتقدّم دومًا، لا يأبه الشّيء.

عشق صید از زور بازو افگند
عقل مکّار است ودامی می زند

العشق ينال الهدف بساعديه لا يتّجه إلى مكر أو خداع، بينما العقل هو بالفطرة مدبر مكّار، ينشر شبّاك مكره وخداعه دومًا.

---

[1] يزداني، حميد (خواجه)، شرح أسرار خودي، لاهور: شيخ محمّد بشير ابند سنز، ط: الثّانية، ٢٠٠٢م، ص: ٥٠٦، ٥٠٧.

عقل را سرمايه از بيم وشک است
عشق را عزم و يقين لا ينفک است

إنّ متاع العقل هو الخوف والشّكّ ليس إلا، والعشق على عكس هذا، لا ينفصل عنه العزم واليقين. فالعقل يتقدّم وكلّه شكّ لا يعرف ماذا يجب أن يفعل بينما العشق حرٌّ يحمل العزم واليقين الجازم بأنّ كلّ عمل سيكون بالنّجاح.

آں کند تعمير تا ويراں کند
ايں کند ويراں کہ آباداں کند

إنّ ما يشيده العقل تكون نتيجته الخراب بينما العشق يخرب لتكون النّتيجة التّعمير.

عقل چوں باد است ارزاں در جہاں
عشق کمياب و بہاے او گراں

إنّ العقل أرخص في هذه الدّنيا مثل الهواء والعشق نادر قليل الوجود، وقيمته غالية.

عقل محکم از اساسِ چون و چند
عشق عرياں از لباسِ چون و چند

العقل يستحكم عن طريق التّساؤل بكم وكيف ومتى، بينما العشق متحرّر من كلّ هذا، فالعشق ينطلق في سبيل تحقيق الهدف لا يعطي أيّ مجال للتّساؤل وينطلق لتحقيق هذا الهدف دون أيّ توقّف.

عقل ميگويد کہ خود را پيش کن
عشق گويد امتحانِ خويش کن

العقل يقول: اعمل على ترقية نفسك، والعشق يقول: يجب أن تكتسب الخبرة وأن تجرّب ما هي التّضحية اللازمة في سبيل الحقّ، وما هو مقدار التّضحية.

عقل با غیر آشنا از اکتساب
عشق از فضل است و باخود درحساب

من صفات العقل أنّه يتكوّن بالكسب ويتقدّم بالتّمرين، كما أنّه يفكر قبل التّعريف على الآخرين في الحصول على الفائدة، بينما العشق موقوف على فضل الله فقط ولا يأبه بثروة ولا يحتاج إلى شكر أحد فهو مشغول في احتسابه بنفسه كلّ لحظة.

عقل گوید شاد شو، آباد شو
عشق گوید بنده شو آزاد شو

يبلغ العقل الإنسانيّ هذه الرّسالة: أن استرح واقض حياتك في فرح وسرور، ويقول العشق: كن عبدًا مؤمنًا صادقًا مع الله وتحرّر من عبودية الجميع إلى الله.

عشق را آرام جاں حرّیت است
ناقه اش را سارباں حرّیت است

الحرّيّة وراحة الرّوح والهدوء بواعث للعشق، الحرّيّة هي حادي ناقته.

آں شنید ستی که هنگام نبرد
عشق با عقل هوس پرور چه کرد[1]

يقول إقبال: لقد سمعت عمّا فعله العشق مع العقل صاحب الهوس وقت الحرب.

ويقصد هنا الحرب وقعة «كربلاء» ويمثّل الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب العشق، بينما الفريق المخالف يمثّل العقل صاحب الهوس. توجد هناك أبيات أخرى كثيرة تدلّ على موقف إقبال عن العقل المعروف ولكنّي اقتصرت على ذكر بعض الأشعار الدّالة على منهجه الفكريّ ومذهبه من العقل من ديوانه «الأسرار والرّموز» لأنّه كثيرًا ما يهتمّ بأمور الفلسفة. ولعلّ هذه الأمثلة كفيلة للاستشهاد في الموضوع وبها يتّضح منهجه في التّفكير وموقفه من العقل وكما ليس

---

[1] أنظر إقبال، كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٠٩، ١١٠.

معنى ذلك أنّ إقبالا يغضّ من قدر العقل أو أنّه يسميه بالنّقد بإزاء جميع المسائل. كلا، فإقبال لم يتّهم العقل إلا في مسائل ما بعد الطّبيعة فقط. إنّه يؤمن بسلطان العقل، ولكنّه يدع له حدودًا كما أنّه لا ينكر محاولات العقل لحلّ مشاكلنا اليوميّة وهو كذلك لا ينكر الحقائق العلميّة سواء الرّياضية منها أو الطّبيعيّة. فإقبال إذا ينكر قدرة العقل على الوصول إلى المعرفة اليقينيّة في عالم ما بعد الطّبيعة فقط. وإلى هذا يشير الدّكتور حسين مجيب المصريّ في مقدّمة له على كتاب «ما وراء الطّبيعة في إيران» لإقبال، فيقول: «فغالب الظّنّ أو راجحه أنّه أراد به التّنبيه إلى عجز العقل عن القطع باليقين، ممّا يصرف عن الاعتماد عليه في المعرفة وبذلك لا يكاد يصلح مصدرًا لها، فمصدر المعرفة إذا هو القلب وقدرته على الكشف.»[1]

٤ . تصوّره للقوم

إنّ إقبالا كتب كثيرًا عن كون الإسلام منزّهًا عن اللّون، والجنس، والقوم. وكان يعبّر عاطفة الوطنيّة التي يفرّق بين إنسان وإنسان آخر تفريقًا زائفًا عن عبادة الأصنام. وهو يقول بأنّ النّاس قد نحتوا صنم الوطنيّة الجديد، والذي يسجدون أمامه، ويُضحّى الإنسان بدون أيّة كلفة، وتأمّل لأجل هذا الصّنم. ولذا يقول إقبال بأنّه كما كُسرت الأصنام الأخرى، هناك حاجة ماسّة إلى كسر هذا صنم الوطنيّة، لتتحرّر الإنسانيّة منه أيضًا[2]، وهو يقول:

يعشق الأصنامَ عقلُ الأمم
ناحتٌ أو عابدٌ للصنم
هو أحيا سُنّةً من آزرا
محدِثًا فيها إلاهًا للورى
اسمه لون ودار ونسب
هو من سفك دماء في طرب
وعَلَى أقدام هذا الصنم
ذُبح الإنسانُ ذبح الغنم

---

[1] إقبال، محمّد، ما وراء الطّبيعة في إيران، ترجمة عربية: الدّكتور حسين مجيب المصريّ، مصر: مكتبة الإنجلو المصريّة، ص: ٢٩.

[2] خان، يوسف حسين (الدّكتور)، روح إقبال، ص: ٢٩٢.

أيها الشارب من كاس الخليلْ!
يا حَمِيَّ النّفْس من طاس الخليل!
سيفَ (لا موجود إلا هوْ) خُذِ
وبه الأصنام هذى فاجذُذِ[1]

إنّ تقاليد الإسلام القديمة نادت دومًا بالحقوق الإنسانيّة. وعندما سأل النّاس سلمان الفارسيّ رضي الله عنه عن أسرته، فردّ عليهم بأنّه: سلمان بن الإسلام.[2]

وما كان هذا الردّ لشخص واحد بل كان ردًا لحضارة، وكان غرض هذا الرّدّ هو حلّ قضية مهمّة. وقد نقل إقبال هذه الحادثة في بيت من شعره، وهو:

اتركن عمًّا، وأمًّا، وأبًا
وكسلمان إلى الدّين انسبا[3]

وأنّ الإسلام كما قضى على شرف الأسرة قضى كذلك على الوطنيّة التي هي عبارة عن الماء والتّراب. وممّا لا شكّ فيه أنّ الإنسان يأنس بالأرض التي يعيش فيها، بل قد يعجبه كلّ شيء لتلك الأرض، لكن لا يعني هذا قطعًا أنّ الرّوح الإنسانيّة تتوسّخ بانحطاطات التّراب حتّى تذهب قوتها الطّيرانيّة. إنّ الملّة الإسلاميّة نفسها الذّات المعنويّة للإنسانيّة، وهي تفوق الاعتبارات الهنديّة، والإيرانيّة وغيرها من الاعتبارات، وهذه الملّة لا تتقيّد بقطعة أرضيّة ما. يقول إقبال بهذا الصّدد:

یہی مقصود فطرت ہے، یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہاں گیری، محبت کی فراوانی

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرموز، ص: ١٢٨، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ١٤٠.

[2] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر الشافعي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصّحابة، بيروت: دار الجيل، ط: الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج: ٣، ص: ١٤١.

[3] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ص: ١٤٦، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ١٦٢.

يقول: هذا هو مقصود فطرة، وهذا هو رمز مسلم، أن تسود الأخوة، والمحبة الكثيرة في العالم.

بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی نہ افغانی[1]

يقول: كن غائبًا في المحبة بعد كسر أصنام اللون والدّم، حتى لا تبقى تورانيًّا، ولا إيرانيًّا، ولا أفغانيًّا.

وفي مقام آخر يقول:

تأبى عليَّ ملائكيَّةُ فطرتي
أن أستمرَّ بهذه الأشْراكِ
لك ذلك الدَّرويش جرَّح نفسه
حاشا تكون لقلبه جهتانِ[٢]

يقول: إنني الدرويش الذي يعشق الله تعالى وليس هو بشرقي ولا غربي، وبيتي ليس بالدهلي، ولا صفاهان، ولا سمرقند.

إنّ تفريق اللّون والجنس لعنة عند إقبال، وهو يقول:

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو
اخوت کا بیاں ہوجا، محبت کی زباں ہوجا

يقول: إنّ الطّمع قد مزّق نوع الإنسان كلّ ممزّق، فعليك أن تكون بيانًا للأخوة ولسانًا للمحبّة.

---

١ إقبال، كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٣٠٠.

٢ الغوريّ، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمد إقبال، ج: ١، ص: ٤٢٠، وانظر الأصل في كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٣٥٧.

یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہوجا[1]

يقول: هذا هندي، وذاك خراساني، هذا أفغاني، وذاك توراني، ولكن اخرج من قيد الساحل وكن مثل البحر الذي لا ساحل له.

إنّ الإنسان يكون أولا إنسانًا قبل كونه هنديًّا أو إيرانيًّا. وأنّ إنسانيته تأتي إلى منصة الشهود قبل أن تتعلق بقطعة أرضيّة ما. يقول إقبال إنّني أولا آدم الذي لا لون له ولا رائحة، وبعد هذا سمّوني بأيّ اسم تريدون. وهو يقول:

رأيتك لا تزال أسير طين
إلى ترك وأفغان تردّ
أنا بشر بلا لون وريح
وللتوران أو الهند بعدُ[٢]

ومن هذا الذي ذكرناه أعلاه نستطيع أن نفهم جيّدًا تصوّر إقبال للقوم.

٥. تصوّره للموت والحياة

يقول إقبال مرحّبًا بالموت وأنّه ليس بخاتمة الحياة فيما ترجم عنه الدّكتور حازم محفوظ:

إنّ الغافلين يعتقدون أنّ الموت هو انتهاء الحياة
إنّه «الموت» مساء الحياة، وصبح خلود الحياة[٣]

ومثله يقول إقبال:

---

١ إقبال، كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٣٠٤.

٢ إقبال، ديوان بيام مشرق، ترجمه إلى عربية نظمًا الدكتور عبد الوهّاب عزام، لاهور: أكادمية إقبال باكستان، ط: ١٩٨١م، ص: ٢٤، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٢٤٨.

٣ إقبال، محمّد، الأعمال الكاملة، ترجمة عربية: الدّكتور حازم محفوظ، ص: ٢٤٠، وانظر الأصل في كليات إقبال «الأردية»، ص: ٢٨٢.

موت ہر شاہ و گدا کے خواب کی تعبیر ہے
اس ستم گر کا ستم انصاف کی تصویر ہے[1]

والشّاعر يقول في حتميّة الموت إذ لا مفرّ منه، وأنّه تعبير لرؤيا كلّ من الملك والسّائل الفقير، وظلم هذا الظّالم «الموت» هو العدل كلّه.

ولكن عند إقبال أنّ موت أهل الإيمان ليس بدائم بل موتهم عنده كما هو يقول:

جہاں میں اہل ایماں صورت خورشید جیتے ہیں
إدھر ڈوبے اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے إدھر نکلے[2]

يقول: في هذا الكون يحيى أهل الإيمان مثل الشّمس، التي تغرب هنا وتطلع هناك، والتي تغرب هناك وتطلع هنا.

وأيضًا يقول:

میں نے کہا کہ موت کے پردے میں ہے حیات
پوشیدہ جس طرح ہو حقیقت مجاز میں

يقول: قلت بأنّ الحياة مختفية في غطاء الموت، كما أنّ الحقيقة مختفية في المجاز.

تلخابہ اجل میں جو عاشق کو مل گیا
پایا نہ خضر نے مئے عمر دراز میں[3]

يقول: إنّ الخمر التي تلذّذها العاشق في مرارة الموت، لم يتلذذها الخضر في حياته الطّويلة.

كما هو يقول في نفس المعنى:

---

١ إقبال، كليات إقبال، « الأردويّة»، ص: ١٧٧.

٢ المرجع نفسه، ص: ٣٠٣.

٣ المرجع نفسه، ص: ٢٢٦.

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں[1]

يقول: إنّ نهاية نار الحياة ليست برماد، وليست (أي الحياة) بالجوهر الذي قُدّر له الانكسار.

كما هو يقول:

موت، تجدید مذاق زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

يقول: إنّ الموت اسم لما هو يجدّد مذاق الحياة، وهو رسالة ليقظة في غطاء الحلم.

وله أبيات كثيرة تتعلّق بهذا الموضوع، ولكن المكان لا يسع لسرد هذه الأبيات كلّها. كما له منظومة كاملة في ديوانه الأردويّ بعنوان: الحياة.

ولكن عند إقبال موت ذالك الرّجل فقط رسالة للحياة الذي ذاتيّته حيّة، أمّا الشّخص الذي لم يصل إلى وجود ذاته تعالى بكشف ذاته هو فحياته موت أيضًا.

٦. موقفه من التّاريخ

أمّا موقفه من التّاريخ فيقول: والتّاريخ، أو بتعبير القرآن، أيّام الله.[٢] وهو ثالث مصادر المعرفة الإنسانيّة بناء على ما جاء في القرآن، ومن أهمّ أصول التّعاليم التي جاء بها القرآن أنّ الأمم تحاسب بمجموعها، وأنّ العذاب يعجل لها في الحياة الدّنيا بما اكتسبت من سيّئات ولكي يؤكّد القرآن هذا المعنى فإنّه دائب الإشارة إلى الأمم الخالية، داعيًا إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وفي حاضرهم.[٣]

---

١ المرجع نفسه، ص: ٢٦٠.

٢ يذكر القرآن «أيام الله» في موضعين: سورة إبراهيم آية رقم: ٥، وسورة الجاثية، آية رقم: ٤٥.

٣ محمّد إقبال، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ص: ١٥٩.

فإقبال مؤمن بالتّاريخ بصفة كونه مصدرًا من مصادر المعرفة، وقد ذكر عدّة آيات من القرآن الكريم التي قد استدلّ بها على أنّ التّاريخ وسيلة من وسائل المعرفة، وبعد ذكر هذه الآيات بيّن لنا الأسس النّقديّة التّاريخيّة التي لا بدّ لها من وجودها عند اتّخاذ التّاريخ مصدرًا من مصادر المعرفة، فيقول: «على أنّ عناية القرآن بالتّاريخ بوصفه مصدرًا من مصادر المعرفة الإنسانيّة تذهب إلى أكثر من مجرّد الإشارة إلى تعليمات تاريخيّة، فقد وضع لنا قاعدة من أعمق مبادئ النّقد التّاريخيّ. وبما أنّ التّدقيق في رواية الحقائق التي تكون مادة التّاريخ شرط لا غنى للتّاريخ عنه بوصفه علمًا، وبما أنّ رواية الأخبار على وجهها الصّحيح متوقّفة على رواتها كلّ التّوقّف، فإنّ أوّل قاعدة من قواعد النّقد التّاريخيّ هي القاعدة التي تقرّر أنّ أخلاق الرّاوي عامل هامّ في الحكم على روايته. وفي هذا يقول القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ۝٦﴾[1] ولقد كان تطبيق المنهج الوارد في هذه الآية على رواة الأحاديث النّبويّة هو الذي تطوّرت عنه بالتّدريج قواعد النّقد التّاريخيّ.»[2]

ولإقبال أشعار كثيرة في أهمّيّة التّاريخ وقيمة الخبر في ميدان المعرفة، اكتفينا بنقل قطعة من الدّيوان «رموز بي خودي» رموز نفي الذّات، ولعلّ بها الكفاية لما نحن بصدده، فيقول فيما ترجمه عنه الدّكتور عزام:

ما ترى يا غِرُّ تاريخ البشر؟
قصةٌ! أسطورةٌ؟ لَهْو سَمَر؟
في سَناه أنت بالنّفس بصيرْ
في هداه أنت بالسّير خبيرْ
إنّه أعصابُ جسم الأمة
إنّه في الرّوح مثل الشُّعلةِ
هو يجلوك كسيفٍ مِخذَمِ
ثم يرمي بك بين الأمم
أيُّ عودٍ ذي فنون تسحَر!

[1] سورة الحجرات، ٤٩/٦.

[2] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ص: ١٦٦.

نغماتُ الأمس فيه تُؤثّر
خامدُ الشّعلة، فيه يُشعَلُ
يومه للأمس فيه موئِلُ
شمعه كوكب بختِ الأمم
وسنا اليوم وأمس المُظلم
عينُه تُبصر ما قد عبرا
وتُرى الماضيَ حيًا مُحضَرا
وعتيقُ الرّاح في كأساتِه
وخُمار الأمس في نَشْواتِه
صائدٌ يَرجعُ في أشراكنا
طائرًا قد طار من بستاننا
فاذكر التّاريخَ واستحكِمْ به
عِشْ بأنفاس مضت، في طبِّه
أحكِمَن وُصْلةَ يوم وغدِ
والحياةُ أمضِ بها طوعَ اليد
وقُدِ الأيّام قَسرا بِمِهارْ
أو فعِش أعمَى بليل ونهارْ
صاح! من ماضيك يبدو حالُكا
ومن الحال بدا استقبالُكا
إن تُرِدْ خُلْدَ حياةٍ فصِلِ
ما مضى بالحال والمستقبَل[١]

[١] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ١٣٤، ١٣٥، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٤٧، ١٤٨.

٧. العروج السّماويّ في شعر إقبال

ولقد خصّص إقبال ديوانًا خاصًّا لرحلة الرّوح الخياليّة أو العروج السّماويّ باسم «جاويد نامه أي رسالة الخلود». يوجد هذا الدّيوان باللّغة الفارسيّة. وتحدّث فيه إقبال عن الدّين والفلسفة والسّياسة. وذهب إلى الكواكب السّبعة بصحبة مرشده الرّوميّ، والتقى هناك بأرواح الأشخاص المختلفة وتحدّث معها عن الشّئون المختلفة. ولقد تحدّثت عن هذه الرّحلة الخياليّة بالتّفصيل في الباب الرّابع والأخير لهذه الرّسالة، وقمت بالمقارنة بين هذه الرّحلة وبين الرّحلة التي قام بها المعرّيّ.

٨. موقفه من علماء السّوء ورجال الدّين المنافقين

نجد عند إقبال النّقد الشّديد تجاه علماء السّوء، ورجال الدّين المنافقين، وكذلك المتصوّفة الزّائفين منهم، وفي ذلك يقول إقبال في ديوانه أسرار إثبات الذّاتية «أسرار خودي»: فترجمه عبد الوهّاب عزام.

عبّد الأشياخ فينا المنصِبُ
حُرمةُ الأمة منهم تذهب
واعظٌ عيناه شطرَ الوَثَنِ
وفتاوَى تُشترَى بالثّمنِ
وجهه للحان وَلّى شيخُنا
يا رفاقي بعدُ ما تدبيرنا[١]

وانظر كيف صوّر إقبال رجل الدّين الزّائف الذي يسرق رداء الزّهراء وكساء أبي ذرّ، ثم يبيعه، ويأكل ثمنه، وفي ذلك يقول إقبال:

یہی شیخ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہے
گلیم بو ذر و دلق اویس و چادر زہرا[2]

---

[١] المرجع نفسه، ص: ٦٣. وأنظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة» ص: ٧٠.

[٢] إقبال، محمّد، كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٣٦٠.

يقول الشّاعر: هذا هو الشّيخ أهل التّوكل من المتصوّفة، والواعظ المنافق الذي قد سرق كساء أبي ذرّ، ومال أويس، ورداء الزّهراء، ثم باعه ليأكل من ثمنه.

وفي معناه يقول إقبال:

یہ ہماری سعی پیہم کی کرامت ہے کہ آج
صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام[1]

هذا البيت من منظومة «مجلس شورى إبليس» التي كتبها إقبال سنة ١٩٣٦م، وفيها حوار إبليس مع مستشاريه، فيقول له مستشاره الأوّل:

هذه نتيجة مساعينا، ومعجزة جهدنا المتواصل فاليوم صار الصّوفي والملا عبدا- بشكل تامّ- للملوكيّة.

ولإقبال شعر كثير في نفس المعنى، حتّى أنّه وضع عنوان منظومته «الصّوفي والملاء»[2] فترجمها سمير عبد الحميد إبراهيم:

عرفت أنّ الملا ذو وجه عبوس
ولا تستطيع نظرته أن تفرق بين اللبّ واللّحاء
فلو طردني من الكعبة بهذا الإسلام
الذي اعتنق، فهذا حقّ له
نصب الإفرنجيّ فخًا على الكعبة والدّير
ذهب صدى «لا غير» من الخانقاهات
حكيت أمام الملا- مرّة أخرى- هذه الحكاية
فدعا «يا ربّ لتكن العاقبة خيرًا».
أنت أسير في قيد الملا والصّوفي
أنت لا تأخذ الحياة عن حكمة القرآن

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٧٠٣.

[2] «الملاء» مصطلح وضع في اللّغة الأرديّة، وفي المجتمع الهنديّ والباكستانيّ لرجل الدّين المنافق. وإقبال كثيرًا يتردّد هذا المصطلح في أشعاره ويريد به هجو علماء السّوء.

ليس لك بآيات القرآن شأن
إلا أن تموت بسهولة بسورة «يس».
علق أمامك من القرآن مرآة
لقد أصبحت متقلّبًا، فاهرب من ذاتك
ضع أعمالك في الميزان
وحرّك قيامات السّابقين
سلامتي على الصّوفي والملا
فقد بلّغوني رسالة الله
لكن تأويلاتهم أوقعت في الحيرة
الله، وجبريل، والمصطفى
تكلّم واعظ يكفر النّاس عن جهنّم
قال الكافر حديثًا ألذّ منه:
«ذلك الغلام لا يعرف أحواله
إذ قال: إنّ جهنّم مقام آخر»
المريد العارف بالنّفس، المجرّب
قال للشيخ كلامًا شائكا:
«تفويض الرّوح للموت النّاقص
هو الحصول على الرّزق من تراب القبر»
قال مدعي الشّيوخية ذو الثّياب المهلهلة
إجعل هذه النكتة حرزًا لروحك:
«عليك أن تتعرّف على نماردة العصر
فمن فيضهم يستطيع الإنسان أن يقوم بأعمال إبراهيم».[1]

---

[1] إبراهيم، سمير عبد الحميد «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٢١٦، ٢١٧، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٩٥٤- ٩٥٧.

هكذا نقد رجال الدّين والوعاظ المنافقين الذين يقولون ما لا يفعلون، فكثيرًا تنطق دواوينه في هذا الصّدد، وخاصّة ديوان الأسرار والرّموز له. وهو يقف هذا الموقف تجاه رجال الدّين الزّائفين، وما يريد بذلك كلّه إلا النّصح والإصلاح وذلك لأنّهم هم المثل الأعلى عنده للمجتمع المثاليّ.

وهكذا كان همّه الأكبر هو اتّحاد الأمّة على كلمة واحدة وله شعر كثير في هذا المعنى ولكن نكتفي بذكر بعض ما قاله في ديوانه أسرار خودي «أسرار إثبات الذّاتية». فترجمه الدّكتور عزام:

كفّنا　ألقت　بخيط　الوحدة
كم　ترى　في　أمرنا　من　عُقدة؟
قد　مضينا　كنجوم　حائرةْ
إخوةٌ　لكن　وجوه　نافرةْ
انظمَنْ　في　السّلك　هذا　الورقا
جدّدن　سنّة　حُبّ　أخلقا[١]

الشّاعر يريد بأنّ المسلمين لما ضاعوا خيط الاتحاد فتعقّدت أمورهم، وذهب ريحهم، ومثله يقول إقبال في آخر ديوانه رموز بے خودی «رموز نفي الذّاتية» عندما يقدّم خلاصة مطالب المنظومة في تفسير سورة الإخلاص: فترجمها الدّكتور عزام:

الذي　سمّاك　عبدًا　مُسلمًا
بك　للوحدة　في　الدّنيا　سَما
قلتَ:　أفغان،　وترك　وعَجمْ
لم　تَزَل　عمّا　تعودتَ　القَدَمْ
طهّرنَّ　الحقّ　من　هذي　السّمات
أقصدِ　البحر　وخلّ　القَنوات

١ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٦٨، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٧٦.

يا أسيرًا لِسماتٍ ويحكا!
قد بعُدتَ اليوم من دَوحتِكا
أبدل الوحدةَ بالتّثنيةِ
لا تقطّع صاحِ! حبلَ الوحدةِ
عابدَ الواحدِ! وحّد واهجرن
كلّ تفريق وللحقّ ارجعَنْ
أيّها المغفِل معنى الكلِمِ
أثبتَنْ في القلب ألفاظَ الفَمِ
أمةٌ قطّعتَها في أممِ
وهدمتَ الحصنَ فيه تحتَمي[١]

٩. موقفه من التّصوّف الزّائف

من المعلوم أنّ إقبالا قد عاش في عصر قد تمّ فيه استعمار أوروبا، والغزو الفكريّ لها، حيث كان المسلمون قد بلغوا في الضّعف أقصى غايتهم، والفساد معمّم في مجتمعهم في جميع ميادين الحياة، وفي جميع بلاد المسلمين، وكثرت فيهم الخرافات والحماقات والأباطيل.

فهذا هي الظّروف الإجتماعيّة والأخلاقيّة، هي التي تسبّبت لفكرة إقبال تجاه التّصوّف والمتصوّفة، والقيام بالموقف المعاند نحوهم.

إنّ إقبالا بطبيعته كان يميل إلى التّصوّف، وذلك لأنّه كان ينحدر من أسرة شديدة التّديّن، كان جدّه الأعلى البراهانيّ لول حاج الذي اعتنق الإسلام في القرن الرّابع عشر، واحدًا من مشايخ الطّريقة الرّيشيانيّة البارزين في كشمير في فترة حكم زين العابدين، وكان بعض أسلافه صوفيّين ممارسين، ويقال: إنّ واحدًا منهم ألّف كتابًا في التّصوّف، كما أنّ والد إقبال كان على علاقة وطيدة بالتّصوّف التّقليديّ. وربّما تحت تأثيره ارتبط إقبال بالطّريقة القادريّة منذ طفولته.

---

١ المرجع نفسه، ص: ١٤١، وانظر الأصل في كليات إقبال والفارسيّة»، ص: ١٥٧.

وفي عام ١٩١٥م لـمّا نشر أوّل ديوانه الفسلفيّ «أسرار إثبات الذّاتيّة» فنجد فيه أنّه قام ضدّ التّصوّف التّقليديّ لما فيه من التّأثير الفارسيّ والهنديّ واليونانيّ على أفكار المسلمين الذي نجم عن فهم خاطئ لفكرة وحدة الوجود، فيمكننا أن نلتمس ردود فعل إقبال إزاءه، إذا ما قرأنا ديوانه «أسرار إثبات الذّاتيّة».

وأهمّ ما انفرد به في هذا الدّيوان هو فلسفته الذّاتيّة، وهي أصل فلسفته. وذلك لأنّه قال في فلسفته هذه: أنّ العالم قائم بهذه الذّاتيّة وإنّ الإنسان بهذه الذّاتيّة يقوّم على قدر قوّتها وضعفها، بل يخلد أو يفنى باستحكامها أو إضمحلالها، وإنّ مقصد الإنسان في هذه الحياة معرفة ذاته وتقويتها وتنميّة مواهبها واستنباط ما في فطرتها. وليس من الخير في شيء إنكار الذّات أو إضعافها بل هو الشّرّ كلّ الشّرّ. ولا ينبغي العمل لفنائها ولا الرّضا به كما يفعل الهنادكة وصوفيّة العجم. وفلسفة إقبال الذّاتية هي في الحقيقة تخالف فكرة فناء الذّات في الغير حتّى في الله سبحانه وتعالى. لأنّه يقول: لا تفني الذاتيّة في الله سبحانه وتعالى وليست من الخير السّعي إلى إفنائها فيه: فترجمه عنه عزام:

«أحكم نفسك في حضرته، ولا تفن في بحر نوره»[1]

كما إنّ «إقبالا» كتب في مقدّمة ديوانه هذا، وفي طبعته الأولى أبياتًا ينتقد فيها الحافظ الشّيرازيّ[2]

في مفهوم قوّة الحياة وفنائها، قائلاً، فترجمها الدّكتور عزام:

«احذر حافظاً أسير الصّهباء، فإنّ في كأسه سمّ الفناء. ليس في سوقه إلا المدامة، وقد شعّث كأسان على رأسه العمامة. ذلكم فقيه ملة المدمنين. وإمام أمّة المساكين، شاة[3] علّمت الغناء، والدّلال والفتنة العمياء. هو أزكى من شاة اليونان، ونغمة عوده حجاب الأذهان. فِرّ من كأسه فأنّ فيها لأهل الفِطَن، حَذَرًا كحشيش أصحاب الحسن.»[4]

---

[1] عزام، عبد الوهّاب «الدّكتور»، محمّد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص: ٦١، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسيّة)، ص: ٥٥٩.

[2] لسان الخطيب الشّيرازي من كبار شعراء الصّوفيّة في الفارسيّة.

[3] يضرب إقبال الشّاة مثلا للضّعف، فذلك سمّى حافظًا شاة، وشاة اليونان أفلاطون.

[4] عزام، عبد الوهّاب «الدّكتور»، محمّد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص: ٦٢.

وهكذا نجده قام بالنّقد الشّديد لأفلاطون اليونانيّ حتّى أنّه وضع عنوان المنظومة «في بيان أنّ أفلاطون اليونانيّ الذي أثّرت آراؤه في تصوّف المسلمين وآدابهم، كان على هذه الطّريقة الغنمية، وأنّ الاحتراز من آرائه واجب». وفي ذلك يقول ما ترجمه عنه عزام:

راهب الماضين أفلاطُ الحكيم
من فريق الضّأن في الدّهر القديم
هو شاةٌ في لباس الآدميّ
وهو في الصّوفي ذو بأس قويّ
عَالَمَ الأشياء سمّاه الهراء
وعلت أفكاره فوق السّماء[1]

وهكذا نجد إقبالا أنّه ينتقد «ابن العربي» ومفهومه لوحدة الوجود في رسالة كتبها إلى «حافظ محمّد أسلم جيراجبوري عام ١٩١٩م» ويقول فيها: «إنه إذا أريد بالتّصوّف تصفية الرّوح بالخبرة الدينيّة «كتمان الأمر في المراحل المبكّرة لتطوّره» فليس من مسلم يعترض عليه. ولكن إذا كان التّصوّف يهدف تحت تأثير أفكار دخيلة إلى أن يصبح فلسفة أو إلى أن يضع نظريات فيها يتعلّق بجوهر الله أو فيما يتعلّق بكيفية خلق الكون، إذن، فإنّه يعارضه أشدّ ما تكون المعارضة.»[2]

ولمّا عارض إقبال المتطرّفين من الصّوفيّة في فكرة الفناء، ووحدة الوجود فظهرت ردود فعل لهذه المعارضة، فبعض النّاس قبلوا هذه المعارضة للمتصوّفة، كما خالفه البعض الآخر، بل قاموا ضدّه، حتّى اضطرّوه إلى حذف ما قاله عن كبار الصّوفيّة مثل الحافظ في الطّبعة الثّانيّة لديوانه. وإلى ذلك يشير في إحدى رسائله: إنّني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التّصوّف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعًا إليه. فإنّ فلسفة أوروبا في جملتها تتوجّه إلى وحدة الوجود، ولكن تدبير القرآن المجيد ومطالعة

---

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٣٠، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٣٢، ٣٣.

[2] شيخ عطاء الله، إقبالنامه، ص: ١٠٠.

تاريخ الإسلام بإمعان أشعراني بغلطي. ومن أجل القرآن عدلت عن أفكاري الأولى. وجاهدت ميلي الطّبيعيّ، وحدتُ عن طريقة آبائي...[1]

ويقول في رسالة أخرى إلى سراج الدّين بال المؤرخة في ١٠ تموز سنة ١٩١٦م: «الحقّ أنّ التماس معان باطنية في قانون أمّة هو مسخ لهذا القانون، كما يعلم من سيرة القراطمة. ولا يختار هذه الطّريقة إلا أمّة في فطرتها الخنوع والمذلّة. وفي شعراء العجم جماعة في طباعهم الميل إلى الإباحة، وهذا الميل في إيران من قبل الإسلام. وقد صدّ الإسلام حينًا هذا الميل الطّبيعيّ، ثم عاد فظهر حينما وجد فرصته، فوضع للمسلمين أساس أدب يقوم على وحدة الوجود. وقد أفتن هؤلاء الشّعراء في إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خدّاعة. وأبانوا عن وجه مذموم في كلّ أمر ممدوح في الإسلام. وأضرب الجهاد مثلا. فقد التمس شعراء العجم معنى آخر في هذه الشّعيرة التي يراها الإسلام من ضرورات الإسلام، أنظر في هذه الرّباعيّة:

«يسلك الغازي كلّ سبيل من أجل الشّهادة، ولا يدري أنّ شهيد العشق أفضل منه كيف يستوي هذا، وذاك يوم القيامة، هذا قتيل العدوّ، وذاك قتيل الحبيب».[2]

وهذا جميل في الشّعر ولكنّه خدعة لإبطال الجهاد، وإذا نظرت إلى حافظ، وجميع شعراء إيران من هذه الوجهة بانت لك عجائب وغرائب.»[3]

وفي رسالة أخرى بعث بها إلى «سراج الدّين بال» بتاريخ ١٩ يوليو سنة ١٩١٦م نجد أنّه ينكر التّواصل والإستكانة والخمول، ويثور على التّصوّف الذي يدعو إلى ترك الدّنيا والرّهبانيّة، فيقول: «كلّ شعر التّصوّف ظهر في زمان ضعف المسلمين السّياسيّ، وكلّ أمّة يصيبها ضعف

---

[1] أنظر عزام، عبد الوهّاب (الدّكتور)، محمّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص: ٦٣.

[2]

غازی ز پے شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہید عشق فاضل تر ازوست
در روز قیامت ایں باد کہ ماند
ایں کشتۂ دشمن است و آں کشتۂ دوست

[3] عزام، عبد الوهاب (الدّكتور)، محمّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص: ٦٤، ٦٥، وانظر أيضًا شيخ عطاء الله، إقبالنامه، ص: ٨٨، ٩٠.

كالذي أصاب المسلمين بعد غارات التّتار، تتبدّل أنظارها ويحمل الضّعف في أعينها، وتركن إلى ترك الدّنيا، وفي هذا التّرك تخفي الأمم ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء. أنظر إلى مسلمي الهند فقد انتهى الأدب عندهم إلى فنّ الرّثاء في لكنوء[1].»[2]

وهناك توجد لإقبال رسائل كثيرة التي تدلّ على ما قام بالثّورة ضد التّصوّف الزّائف[3]، وكما توجد له أبيات كثيرة في هذا الصّدد. ومنها قوله الذي قام بترجمته الدّكتور سمير إبراهيم:

المسلم خجل لأنّ رأسه عار من القلنسوة
دينه مات وانتهى، فالخانقاه هي فقرة
أتعلم أي ميراث لنا في الدّنيا؟
إنّه رداء الصّوفيّ المنسوج من القماش الملكيّ[4]

وفي معناه يقول فيما ترجمه عنه الدّكتور سمير:

متاع الشّيخ ليس إلا أساطير قديمة
كلامه كلّه ظنّ وتخمين
حتّى الآن، إسلامه زنّاري
وحين يصير الحرم ديرًا يكون من برا همنته[5]

ومنها قوله:

---

[1] مدينة من المدن الهنديّة.

[2] شيخ عطاء الله، إقبالنامه، ص: ٩٥.

[3] حسون، علي «الدّكتور»، فلسفة إقبال «الشّاعر والفيلسوف الباكستانيّ محمّد إقبال»، دمشق- سوريا: دار السّؤال للطّباعة والنشر، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص: ٣٩- ٤١، وانظر أيضًا جاويد إقبال «الدّكتور»، أفكار إقبال «تشريحات جاويد»، لاهور: سنك ميل بيليكيشنز، ٢٠٠٥م، ص: ١٣، ١٤.

[4] إبراهيم، سمير عبد الحميد «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ١٩٣، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٩١٨.

[5] المرجع نفسه، ص: ١٩٣، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٩١٩.

شيخنا باع الدّمى[1] ملّته
جاعلا زُنّاره سُبْحته
شيّخ الشّيخ بياض الشّعر
وهم للأطفال مثل السّحر[2]
قلبُه بيتٌ لأصنامِ هواهْ
فهو صِفْر مُقفر من «لا إلاه»[3]
يَلبَس الخرقةَ من يُرخى الشّعر
آهِ! للتّاجر بالدّين اتّجَر
بمريديه أدام السّفرا
في هدًى أمّته ما فكّرا
أعْيُنٌ عُميٌ حكاها النّرجسُ
وصُدورٌ من قلوب تُفلِس[4]

وقد وجّه إقبال اعتراضاته على ما هو دخيل على التّصوّف من بِدَع وخرافات من الإباحة والرّهبانيّة، وهدم الشّريعة، وقام بالهجوم الشّديد على الوجه الخصوص على المتصوّفة في فكرتهم الفناء والحلول، ووحدة الوجود لأنّها تخالف أساسًا فكرته وفلسفته.

إذ أنّ فلسفته الذّاتيّة التي خصّص لها إقبال الدّيوانين من شعره تقوم على إثبات الذّاتيّة ومعرفتها ثمّ تقويتها بالعمل والجهد المتواصل.

---

[1] الدُّمَى جمع دمية يراد بها الإنكليز وما عندهم من مال ومناصب الخ.

[2] يعني أنّ الشّيخ صار شيخًا بابيضاض شعره لا بعلمه وتقواه. والأطفال يسيرون وراءه ساحرين منه. وربّما يعني الشّاعر ضربًا من رجال الطّرق في الهند.

[3] «لا إلاه» اختصار لا إله إلا الله حيثما جاءت في شعر إقبال.

[4] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٦٢، ٦٣، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٧٠.

كما يقول في ذلك الدّكتور طه حسين: دعوة الرّجلين واحدة، كلاهما يدعو العالَم الإسلام أوّلا، والإنسان ثانيًا إلى أن يعرف نفسه وحقّه ويفرضها فرضًا، ولا يفنى في أحد مهما يكن، ولا يفنى حتّى في الله تعالى.[1]

وهكذا يقول في إقبال والمعرّيّ عندما يجدهما يشتركان في فكرة التّصوّف:

وأشدّ ما ينكره إقبال، وأشدّ ما ينكره أبو العلاء على المتصوّفة هذه. فأبو العلاء ناقش المتصوّفة أشدّ المناقشة، ولم يكره من مذهبهم شيئًا كما كره منهم هذا الفناء في الذّات الإلهيّة الذي يقولون به كما كره منهم العبث بعقول النّاس.

وإقبال متصوّف متقشّف مدرك للفلسفة العليا وللمثل الأعلى في أروع صورها وأجملها. لا يريد إقبال أن يضيع، ولا يريد لأحد من النّاس أن يضيع، ولا يريد للإنسان أن يفنى في الإنسان، ولا أن يفنى في الله. إنّما يريد للإنسان أن يعين الإنسان، وأن يتضامن معه على الخير، وأن يعبد الله عالمًا به مكبّرًا له، ولكن معترفًا بنفسه ومؤمنًا بها ذلك لأنّ الله عندما أمر النّاس بعبادته لم يأمرهم بأن يفنوا أنفسهم فيه، وإنّما أمرهم بأن يعيشوا أحرارًا مؤمنين بشخصيّتهم مستقلّين. ولولا هذا لما كلّفهم هذه التّكاليف التي فرضها عليهم...[2]

وفي الأخير يمكن لي أن أقول بأنّ «إقبالا» لم يكن مخالفًا للتّصوّف على الإطلاق، بل إنّه أجاز ذلك التّصوّف المبنيّ على المفهوم القرآنيّ للتّوحيد، والذي يبشّر بتحصين ذات الإنسان وبقائها، ويقبل بحقائق الحياة ويحاول إصلاح العالَم. وأمّا ما يرفض من التّصوّف فإنّما هو التّصوّف العجميّ الذي دعا إلى الزّهد بالدّنيا، واعتبار الحياة والكون غير حقيقيتين، التّصوّف الذي دفع إلى أمام مفهوم العشق المبنيّ على الاستبطان والسّكر وينكران الذّات، التّصوّف الذي آمن بمثل مدمرة للحياة مثل «الفناء» و«الحلول» ووضع أهمّيّة ثانوية على الشّريعة وناصر الكسل.

ولمن يريد المزيد أو التّدليل على ما قلته فعليه الرّجوع إلى رسائله التي قد مرّ معنا ذكر بعضها قبل قليل، وكذلك إلى ديوانه الأسرار والرّموز. ولعلّ السّبب لتأليف- فيما أعتقد- هو التّصوّف الذي ابتعد عن الصّراط المستقيم.

---

[1] أظهر، ظهور أحمد «الدّكتور»، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٢٦.

[2] المرجع نفسه، ص: ٢٦، ٢٧.

١٠. نقده المجتمع ورجال السّياسة

حين نطالع في آثار إقبال نجده أنّه ينقد المجتمع نقدًا شديدًا، ولعلّ السّبب في ذلك كان الظّلم والجور الشّائع في عصره، والفساد والشرّ العامّ فيه. وسبب هذا الفساد هو الحكّام والرّوساء ورجال الدّين «المنافقين» وكذلك الأدباء والشّعراء لذا نجده يقوم ضدّ هذه العناصر التي تسبّبت لفساد المجتمع وخرابه، ويتّجه بنقده الشّديد نحو هذه العناصر.

وإقبال كان يعيش في الفترة التي كان المسلمون يمرّون فيها بأحلك مراحل حياتهم في جميع بلاد المسلمين عامّة وفي الهند خاصّة.

في هذه الفترة من الزّمان كان مسلموا الهند في حالة شبيه بأوضاع الرّقّ إن لم تكن هي أوضاع الرّقّ نفسها. هكذا أصبح المسلمون غرباء في بلد هو بلدهم، في بلد عاشوا فيه منذ مئات السّنين.

وكان إقبال يرى ما كان في مجتمعه من الظّلم والفساد بروح الإنسان المسلم، وبقلب الشّاعر الصّادق، وبعقل الرّجل المفكّر الفيلسوف.

كان يرى الحكّام والأمراء سببًا رئيسيًّا للفساد في الأرض، يَظلمون الرّعيّة، وينتهبون أموالها، وينفقون على ملذّاتهم الدّنيئة بسخاء، بينما يبخلون على البذل في الجهاد وإصلاح أحوال البلاد المحكومة. وكما يرى رجال الدّين يتمرّغون على إعتاب الحكّام ويبيعون لهم الفتاوى الشّرعيّة بأبخس الأثمان، ويؤوّلون كتاب الله وأحاديث رسوله ﷺ حسب أهواء حكّام لا دين لهم ولا خلق.

وإقبال كان يردّد الشّكوى من طغاة العالم الذين يذيقون الشّعوب الضّعيفة الويلات، ويبكي من أجل السّلام الضّائع، والقوّة الغاشمة التي لا قلب لها ولا ضمير، كما يقول فيما ترجم عنه الدّكتور عبد الوهاب عزام:

كم أصاب الإنسانَ في هذه الأ
رضِ من إسْكَنْدَرٍ ومن جَنكيزِ
ويقول التّاريخُ في كلّ عصر
خَطَرٌ فَرْطُ قُوّةٍ لعزيز
هي سيلٌ غُثاؤه القَنُّ والعِلمُ

وما أثّل الورى من كنوز
وهي سَمّ بغير دين، وبالدّين
دواء لكلّ سَمّ نجيز[1]

وهكذا نجد إقبالا إنّه قام بالنّقد الشّديد تجاه الملوك والحكّام مثل المعرّيّ، حتّى أنّه وضع عنوان منظومته «أنّ حياة المسلم لإعلاء كلمة الله، وإن كان الباعث على الجهاد جوع الأرض فهو حرام في شريعة الإسلام» ويقول في هذه المنظومة:

غرس المَلْكُ هواه في الفؤادْ
طالبًا في حرصِه فتحَ البلادْ
بالهوَى أضرَم نارًا قلبَه
مُقرئًا «هل من مزيد» عَصبَه
مَلكنا أفقر من كل البشرْ
وعلى الشّمس تولّى والقمر
جوعُه بالنّار يُصلي العالمين
عينه فوق سماط الآخرين
سيفُه بالقحط والموت رمى
نفسَه يَبني ويُردِي عالما
ضجت الأقوام من فقرٍ لديْه
شقى المسكينُ من جوع يديه
حكمه في النّاس شرّ وأشر
قَطعَ الطُّرُقَ على رَكْب الْبشَرْ
بخداع النّفس والجهل دعا
نَهبَه فتحًا وبئس المدّعَى

[1] الغوري، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ٢، ص: ٣٢، وانظر الأصل في كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٥٤١.

عسكرٌ الملك وما قد أسروا
بسيوف الجوع منه شَذَرُ
غصّةُ السّائل جوع السّائل
وخَراب المُلك جوعُ الدّائل
من لغير الله سلّ المُغْمَدا
سيفَه في صدره قد أغمَدا[1]

ويقول إقبال في ذمّ الحكّام الذين يظلمون رعيّتهم، ويأكلون أموالهم فيما ترجمه عنه الدّكتور عزام:

عبد الإنسانُ أصنام البَشَر
فهو في عُدم وذلّ محتقر
قيصر العَسفِ وكسرى قيّدا
منه جيدًا ثم رِجلا ويدا
ومن القسّيس والمَلْك طِلابٌ
بخَراج الحقل، والحقلُ خرابٌ[2]

وهكذا نجد إقبالا أنّه يهجو رجال السّياسة حين وجد بشدّة من خداع وخيانة بعض السّاسة، فيقول ما ترجمه عنه الدّكتور سمير:

تراه مع من يحبون الكنيسة حينًا
ومع الوثنيين في مواكبهم حينًا آخر
مذهبه وقانونه الرّبح والخسارة
عنكبوت في رداء حيدري

---

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٥٦، ٥٧، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٦٣، ٦٤.

[2] المرجع نفسه، ص: ٩٧، ٩٨، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٠٣.

يتظاهر أمام النّاس بحماية الدّين
لكنّه زُنّار الكافرين
يعامل الكلّ بالابتسام ولا يصادق منهم أحدًا
إنّ الثّعبان ثعبان ولو رأيته يضحك[1]

ولما رأى في مجتمعه الإفراط والتّفريط في تقسيم الأرزاق والثروات، إذ أنّ البعض تأكل كلابهم ما لا يأكل النّاس، وتلبس بيوتهم ما لا يلبس النّاس، فأدّت أوضاع مجتمعه إلى أن يقول:

تاج پہنایا ہے کس کی بے کلاہی نے اسے
کس کی عُریانی نے بخشی ہے اسے زریں قبا
اس کے نعمت خانے کی ہر چیز ہے مانگی ہوئی
دینے والا کون ہے، مردِ غریب و بے نوا
مانگنے والا گدا ہے، صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے، میر و سلطاں سب گدا![2]

يقول الشّاعر في هذه الأبيات: إنّ التّاج الذي يضعه الملك على رأسه، هو بسبب حرمان غيره من القلنسوة. وأن ملابسه الزّاهية البرّاقة لسبب فقد غيره ما يستر به عورته. وحمرة وجهه هي في الحقيقة دم الفلاّح، وتراب مزرعتي، ومزرعتك له كيمياء، أو ليس كلّ ما في خزينته «خزائنه» مستعار من المنعم؟ والمعطي هو المتفلس الفقير. والسّائل شحاذ! سواء لو طلب الصدقة أو أخذ الخراج. والحقيقة التي لا شكّ فيها أنّ الملك أو السّلطان في الأصل فقير.

ولذا نجده يقوم بالثّورة الشّديدة ضد هؤلاء الأثرياء والأقطاعيّين الذين كانوا هم السّبب الرّئيسيّ لفساد المجتمع في كلّ زمان وفي كلّ مكان، حيث أنّه ينتقدهم أشدّ النّقد بشعره الثّوريّ قائلا ما ترجمه عنه الدّكتور حازم محفوظ:

---

١ إبراهيم، سمير عبد الحميد (الدّكتور)، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ١٠٩.

٢ إقبال، كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٤٤٤.

انهضوا، وأيقظوا فقراء الدّنيا
وهزّوا أبواب وجدران قصور الأثرياء[١]

وكانت سياسته سياسة الوحدة والأخوّة وأنّه كان يرى أنّ بلاد المسمين، وهو يقول في هذا المعنى:

ہمسایہ جبریل امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشاں[2]

أي أنّ الإنسان ولو خُلق من طين، ولكن ما يحدّه مكان ولا موضع معيّن من بخارا وبدخشان، بل كلّ الدّنيا سكن له، ويأبى الحلول في الأوطان، وفي الأصل هو ترب ولكنّه سما حتّى يجاور جبريل.

وفي معناه يقول إقبال:

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر[3]

الشّاعر يرجو باتّفاق كلمة المسلمين الذين ما زالوا منتشرين ما بين شاطئ النّيل إلى أقصى أرض كاشغر، وذلك لا يكون إلا للحفاظ على الكعبة.

والإسلام يفيض على الأمّة الإسلاميّة بأسرها من خيره وتوحيده، فيلغي الفرقة والدّسائس والفتن فيما بينها:

---

١ إقبال، محمّد، الأعمال الكاملة، ترجمة عربية: الدكتور حازم محفوظ، ص: ٣٥٠، وانظر الأصل في كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٤٣٧.

٢ إقبال، كليات إقبال (الأرديّة)، ص: ٥٧٣.

٣ المرجع نفسه، ص: ٢٩٥.

سلام هو الإسلام زار بلادكم
ففاض على السنيّ والمتشيّع

ومن أهمّ مبادئ إقبال الحبّ العامّ وكراهيّة الفروق الجنسيّة والدّمويّة وتمييز الألوان والأوطان:

لسنا من الأفغان ولا التّرك ولا التّتار
إنّنا وُلدنا في الحديقة ومن غصن واحد
إنّ تميز اللّون والرّائحة علينا حرام
لأنّنا تربّينا في ظلّ ربيع واحد[١]

ومن أحسن ما قاله إقبال في الوحدة وعدم الفرقة قوله الذي قام بترجمته الدّكتور عزام:

عابدَ الواحدِ! وحّد واهجرن
كلّ تفريق وللحقّ ارجعَنْ
أمةً قطّعتَها في أمم
وهدمتَ الحصنَ فيه تحتمي[٢]

١١. موقفه من الشّعر وشعراء عصره

وهذا ممّا لا مراء فيه أنّ إقبالا لم ينظم أبياته لأيّ غرض دنيويّ ولا لأجل الموسيقى الشّعرية بل كان له الهدف النّبيل الذي لأجله نظم أبياته، ألا وهو إحياء الإسلام وإصلاح المسلمين. وهو يقول في مقدّمة ديوانه أسرار إثبات الذّاتية «أسرار خودي» موضّحًا غرضه الشّعريّ:

---

١ إبراهيم، سمير عبد الحميد «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٢٥، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٢٢٢.

٢ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ١٤١، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٥٧.

ما قصدت الشّعر من هذا النّغم
نحت أصنام وتعظيم صنم
أنا هنديٌّ شآني الفارسي
وهلال أنا ذو جام خليّ[1]

يقول: إنّه لم يقصد في هذا الدّيوان إلى الشّعر صوره وأخيلته ومبالغاته وذلك لأنّ الشّعر متى ما حمل على وجه الحقّ أدركه الضّعف، وإنّما يقوى الشّعر بالباطل، وحتّى أنّه شبّه الشّعر بنحت الصّنم في الجمال. وقال متعذّرًا به عمّا عسى أن يفقده القارئ فيه «أي ديوانه» من جمال الشّعر.

إنّ إقبالا يرى أنّ حقائق العالم كلّه تدخل في الشّعر إن قبست من نيران القلوب، وفي ذلك يقول:

لم أدر سرّ الشّعر إلا نكتة
سِيَر الشّعوب تُبينها تفصيلا:
الشّعر فيه من الحياة رسالة
أبدية لا تقبل التّبديلا
إن كان من جبريل فيه نغمة
أو كان فيه صور إسرافيلا[2]

وإقبال لمّا وجد معشر الشّعراء والكتّاب الذين لا يقومون بواجبهم تجاه المجتمع، فينتقدهم نقدًا شديدًا، وخاصّة شعراء العجم لما عندهم من سحر وفنّ، وكما يرى فيهم من التّرف والهمود والإسفاق من مشتقّات الحياة، وهكذا نجده– وعلى الوجه الخاصّ– يهجو شعراء الهند لما غلب على أذهانهم المجون وفكرة المرأة الحسناء.

---

[1] المرجع نفسه، ص: ١٢، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١١.

[2] عزام، عبد الوهّاب، محمّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص: ١٥٩، وانظر الأصل في كليات إقبال «الأرديّة»، ص: ٦٤٤.

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ، بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار![1]

أي أنّ شعراء الهند وكتّابها ومصوّروها آه قد غلبت على أذهان الجميع المرأة، وكلّهم لا يفكّرون إلا فيها ولا يصوّرون إلا جمالها.

وهكذا نجده ينتقد الشّعر والشّعراء في مواضيع كثيرة من شعره، حتّى أنّه وضع منظومة في ديوانه «أسرار خودي» عنوانها: «إصلاح الآداب الإسلاميّة» يبيّن في هذه المنظومة مكانة الشّاعر القويّ وأثره في الأمّة حياة وأملا وهداية وعملا، كما يبيّن فيها أثر الشّاعر الضّعيف في الأمّة، ترفًا وخمودًا ويأسًا وهلاكًا.

ويل قومٍ لهلاكٍ طائرُه
صدّ عن وِرد حياة شاعرُهْ
كلّ حُسْنٍ شاهَ في مرآته
في الجسوم السمّ من جَرعاته
تُذبلُ الأزهارَ منه القُبَل
ويَعاف الشدوَ منها البلبلُ
تَهِن الأعصاب من أفيونه
ويموت الحيّ من تلحينه
يسلب السروَ جميل المَيَل
ويردّ الصقر مثل الحَجل
هو حُوتٌ نصفه كالآدميّ
كبنات البحر تقتاد الغويّ
يُسحر الربّان منها باللحون
ولقاع البحر تهوي بالسّفين
شِعره فينا يزيد الكللا

---

[1] إقبال، كليات إقبال، (الأردويّة)، ص: ٦٤٠.

كأسه فينا تزيد الملَلا
خمره اللألاءة أترك واحذرِ
كأسَه والطاسَ والدَّنَّ اهجرِ[1]

١٢. الحكمة والنّصيحة في شعر إقبال

لو نرى شعر إقبال لنجد أنّه جميعًا مليء بالفلسفة والحكمة، ولا يوجد هناك بيت من شعره لا يكون فيه جانب من جوانب الحكمة، ولكنّه لا يمكن لنا أن نأتي بجميع أبياته المتعلّقة بالحكمة تحت عنوان الحكمة، ولذا نذكر لكم هنا من بعض أبياته المتعلّقة بالحكمة التي نصح فيها قومه بعض نصائحه القيّمة. فمنها قوله:

لا تبُثَّ شَكاةً أحدًا
لا تمدّن إلى الخَلق يدا
بالشّعير اقنع، تقيَّل حيدرا
مرحبًا فاقتله، وافتح خيبرا
فِيمَ للأجواد حَملُ المِنَنِ
أنت، من لا ونعَم في حَزنِ
لا ترُم رزق لئيمٍ يُنغِص
يوسفٌ أنت، فأنَّى ترخُصُ؟
إن تكن نملا وكنتَ المقعَدا
لا تؤمِّل من سليمان جَدَى
حفِّف الزاد، طريقٌ وعِرُ
عش ومت حرًا عداك الغَرَرُ
احعلن «أقلِلْ من الدنيا» الشّعارْ

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٣٣، ٣٤، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٣٦، ٣٧.

و«تعش حرًّا» بها كلّ الفخار[1]
وكن الإكسيرَ لا التُّربَ بها
معطيًا لا سائلا في حبّها
«ابو علي»[2] ليس مجهولا لديك
جَرعةً من كأسه أهدي إليك:
«تحت قابوس أركلن بالأرجل
ابذل الرّأس وبالعرض ابخلِ»
يُفتح الحان عَجولا نفسَه
لفقير لم يدنِّس كأسه
ويقول العشق: أمري امتثلا
لستُ أرضى بملوكٍ خَوَلا
الذي استغنى جديرٌ بالدّلال
في دلالٍ عنده كلُّ جمال
صبغةَ الحقّ مَن استغنى اكتسى
ورأى صبغَ سواه دَنَسا[3]

وقد أعطى إقبال قومه تعليم الحكمة بضرب مثال الحكيم المعرّيّ حين وضع في ديوانه «بال جبريل» «جناح جبريل» منظومة عنوانها: «أبو العلاء المعريّ» ويحكي لنا فيها قصّة امتناعه عن أكل اللّحم الشّهيرة التي ذكرها ياقوت الحمويّ على النّحو التّالي: وحدّثت أنّه مرض مرّة، فوصف

[1] إشارة إلى ما يروى عن ابن عمر رضي الله عنه: أقلّ من الدّنيا تعش حرًّا.

[2] أبو علي قلندر أحد كبار الصّوفيّة في الهند، وما بين القوسين شعره.

[3] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ١٤٢- ١٤٤، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٥٨- ١٦٠.

الطّبيب له الفرّوج[1]، فلمّا جيء به لمسه بيده وقال: استضعفوك فوصفوك، هلا وصفوا شبل الأسد![2]

في تلك المنظومة يشير إقبال إلى هذه القصّة، قائلاً:

إنّ المعريّ لم يأكل اللّحم قطّ، وكان يعيش على ما تنبت الأرض من النّباتات.

فأرسل أحد أحبابه الفرّوج، ولعلّه يريد به امتحان هذا الشّاعر الذّكيّ.

لمّا وجد المعريّ على مائدته هذا الطير مشويًّا، فلمسه بيده، فقال مخاطباً له صاحب رسالة الغفران واللّزوميات.

يا أيها الطّير المسكين! استضعفوك فذبحوك هلا كنت صقراً[3]

فهذه سنّة الله منذ الأزل، بأنّه ليس عقوبة الضّعيف إلا الموت المفاجئ.[4]

وفي هذا الصّدد يحكي لنا أيضًا قصّة الطّائر الذي أجهده العطش، ويقول فيها:

قوّة الذّات احفظنها أبدًا
وكن الألماس لا قطر النّدى
أنضج القطرة كالطّود تُرى
حاملا غيمًا مُفيضًا أنهرا
أثبت الذّات وفيها حَقّق
فِضّةً كن بالتئام الزئبق
ومن الذّات أبِنْ أسرارها
حرّكن عن لحنها أوتارها[5]

---

[1] الفروج: الدّجاج الصّغير.

[2] ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج: ١، ص: ٤٠٧.

[3] الصّقر عند إقبال رمز عن معرفة الذّات وتقويتها.

[4] أنظر إقبال: كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٤٨٦– ٤٨٧.

[5] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٥٠، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٥٥.

وكما نجده في هذا المضمار حكايته قصّة الألماس والفحم التي يبيّن فيها لنا نفس الفكرة قائلا:

أنت من ضَعفِ كِيان تنفَق
وبلينٍ في قَوام تُحرق
أهجُرَنْ خوفًا وغمًّا لا تهُن
وانضَجَنْ كالصّخر والألماسَ كُن
من أحاد السّعي والأخذ معًا
فهو في الدّارين بدر طلعا
وبحِجْر الكعبة انظر حجرا
كان من قبلُ ترابًا حُقِرا
جاوز الطّورَ علاء لا جرم
ورجت تقبيله كلُّ الأممْ[1]

وهكذا نجد إقبالا أنّه ظلّ طوال حياته داعيًا إلى معرفة النّفس ومعرفة الذّات، وداعيًا إلى الحصول على القوّة للوصول إلى الحقّ من خلال فلسفته الذّاتيّة التي هي فلسفة العمل والجهد، ونجده يقول: إنّ الإيمان يزيد بالعمل وبدون العمل فإنّه بمنزلة الميّت:

لذّة الإيمان زِدْ بالعملِ
مات إيمان إذا لم يَعملِ[2]

حتّى أنّه يرى أنّ الإنسان ليس بفطرته من أهل الجنّة أو النّار، والشّيء الذي يدخله الجنّة أو النّار إنّما هو العمل، وبه يدخل الإنسان فيهما إمّا الجنّة وإمّا النّار:

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٥١، وانظر الأصل في كلياتِ إقبال «الفارسيّة»، ص: ٥٧.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٤١، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٥٧.

إنّ الإنسان بعمله يخلق جنّته وجحيمه

فليس الإنسان بفطرته نورانيًّا أو نوريًّا[1]

فاختار إقبال فكرة القوّة والجهد من قصّة المعريّ التي قد مرّ بنا ذكرها قبل قليل، كما نجد أنّه قد تأثّر في فلسفته الذّاتيّة هذه بشخصيّة أبي العلاء، وذلك لأنّ حياته كلّها عبارة عن العمل الجادّ والجهد المتواصل، وأنّه كان عمليًا في توجيهه الرّوحيّ، يقدّم العمل الفاضل على القول الحسن والقيام بالفرض، وما زال داعيًا طول حياته إلى المجاهدة في سبيل الحقّ والخير، فهو على احترامه للفروض لا يرى لها قيمة إن هي لم تزجر الإنسان عن الشّرّ، ولم تقترن بالعمل الصّالح؛ قال في الصّلاة وحجّ البيت:

لَوْ بَقِيَت لهم مناسك الحجّ والطّواف، فلا ضير

فإنّ سيف المؤمن المسلول صار كالاًّ.

إنّ هذا الأمل الجديد بأنّ الجهاد حرام على المسلم

دليل على اليأس؛ فمن ذا الذي أصابه اليأس؟[2]

١٣. شكواه بفقد اليقين عند قومه

كان إقبال دائمًا يشتكي بفقد اليقين لدى أمّته ويراها متخلّفة في جميع ميادين الحياة، ومنهمكة في الظّنون. ولقد أراد أن يوقظ شعبه بأبياته خاصّة وجميع المسلمين عامّة. وقال لهم بأنّهم يستطيعون أن يخرجوا من رقّ الآخرين بقوّة اليقين. وله أبيات كثيرة التي يحثّ فيها المسلمين على استحكام اليقين في أنفسهم. نذكر هنا بعض أبياته على سبيل المثال لا الحصر.

---

[1] إقبال: كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٣٠٥.

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی، جہنم بھی

یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے، نہ ناری ہے

[2] إبراهيم، سمير عبد الحميد «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٢٦٦، وانظر الأصل في كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٧٠٣.

يقول إقبال:

سن، اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے بدتر ہے بے یقینی[1]

يقول الشّاعر مخاطباً أسرى الحضارة الجديدة من أمّته: اسمع إليّ يا أسير الحضارة الجديدة! إنّ عدم اليقين والثّقة بالنّفس لأسوأ وأشنع من الرّق.

وكان إقبال دائمًا يردّد شكواه، بأنّ الكثيرين من قومه لم يستطيعوا الارتفاع إلى مستوى تفكيره، ولذا نجده كثيرًا يقول عن نفسه بأنّه غريب بين أوساط قومه إذ ليس مؤنس له ووحيد في مجتمعه لا يشاركه أحد في دعوته ورسالته، ويأنس من أصحابه بعدم فهمهم ما يقول:

أنا لَحْنٌ دون ضَربٍ صَعَدَا
أَنَا صوتُ شاعريٌّ يأتي غدا
دُوْنَ عصري كلُّ سرّ قد خَفِي
ما بهذي السوق يُشرى يُوسُفِي
أَنَا فِي يَأسٍ مِنَ الصَّحْبِ القَدِيمْ
مُشْعَلٌ طُورِي لِيَغْشَاهُ كَلِيمْ[2]

يقول الشّاعر بأنّه صوت شاعر الغد، ليس صوتًا للزّمن الحاضر، أفكاري لا يفهمها هذا العصر، إنّه جميلة جمال يوسف، ولكن ليس في هذا السّوق من يشتريها، وليس لي من أشكو إليه.

وفي معناه يقول:

أنا غريب وسط مجلسي
فقل لي: لمن أحكي مشاكلي
أخشى أن يَفْتَضِحَ ما بِداخلي

---

[1] إقبال: كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٤٠٦.

[2] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٦، ٧.

فلذا لا أبوح بحزني إلى قلبي[1]

وفي معناه يقول:

غريب في الشّرق والمغرب أنا
لأنّني معدوم من الأصدقاء وحاملي الأسرار
أحكي لقلبي عن حزني
بأيّ طريقة بريئة أخدع هذه الغربة.[2]

١٤ . دعوته نحو المساواة والأخوة والوحدة

كان إقبال مؤمنًا بالمساواة والوحدة بين بني البشر، كما كان معارضًا أشدّ المعارضة لكلّ فكرة تفرق بين النّاس وتجعل منهم أجناسًا مختلفة وطبقات متمايزة. إنّما ينظر إليهم على اختلاف ألوانهم وأقاليمهم ومنازلهم نظرته إلى أعضاء أسرة واحدة فكأنّه يدين بالحديث المشهور: «الخلق كلّهم عيال الله، فأحبّ الخلق إلى الله أنفعهم لعياله.»[3]

فإقبال بنى فلسفته على أساس الذّات، ودعا إلى إثباتها وتربيتها وتقويتها. ثم أكمل فلسفته بالتّأليف بين الفرد القويّ وبين الجماعة التي يعيش فيها هذا الفرد، ووضع لهذه الفلسفة الدّيوانين: الأسرار والرّموز، فالأوّل يتناول الذّات وتربيتها، والثّاني يعالج موضوع الجماعة، نظامها وكمالها، وتنشئة الفرد فيها.

ففي ديوانه الثّاني «الرّموز» يناقش موضوع الجماعة من خلال أركان الإسلام الخمسة. فيبيّن كيف جمع النّاس التّوحيد، وساوى بين الأبيض والأسود:

---

١ إبراهيم، سمير عبد الحميد «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، ص: ٢٠١، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٩٣١.

٢ المرجع نفسه، ص: ٢٠٢، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٩٣٣.

٣ الطّبرانيّ، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السّلفيّ، الموصل: مكتبة الزّهراء، ط: الثّانية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ج: ١٠، ص: ٨٦.

بيّضَ التّوحيد مسودّ البَشَرْ
فأبو بكر أخوه وعمر
إنّما الأنسابُ فخرُه السّفهاءْ
حُكمها في الجسم، والجسم هباءْ[1]

ثم يمضي إقبال في بيانه عن ركن الإسلام الثّاني وهو الرّسالة حتّى أنّه يضع عنوان المنظومة «مقصود الرّسالة المحمّديّة المساواة والحرّيّة والأخوّة بني آدم» كما أنّه يقدّم في هذا الدّيوان «الرّموز» تفسير سورة الإخلاص، وفي ضوء هذا التّفسير يقول:

قَدْ عَلَا قَومكَ عَنْ لَوْنٍ وَدمْ
وَعَلَا أسودُه حُمرَ الأممْ
في وضوءٍ قطرةٌ من قنبرٍ
هي أغلى من دمٍ من قيصرٍ[2]

وإقبال سوّى بين قنبر وبين الملوك، بل إنّه فضّله عليهم، لأنّ عنده لا فرق بين السّيّد والمسود.

وإقبال يحكي لنا في هذا الصّدد قصصًا كثيرة من التّاريخ الإسلاميّ ويضرب مثلا في المساواة قصّة القائد الفارسيّ الذي أسر، فاستأسر من آسره فأمّنه، وهو يحسبه جنديًّا من الجند، فلمّا تبيّن أنّه قائد أراد الجند قتله، فقال قائد الجيش المسلمين أبوعبيد الثّقفيّ: لقد أمنه واحد منّا ونحن سواء وهي السّنّة التي سار عليها المسلمون وجاء فيها الحديث: «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمّتهم أدناهم.»[3]

---

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٨٨، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٩٢، ٩٣.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٤٦، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٦٢.

[3] أبو داود، سليمان بن الأشعث السّجستانيّ الأزديّ، السّنن، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الفكر، كتاب الجهاد، باب في السّريّة ترد على أهل العسكر، ج: ٣، ص: ٨٠، رقم الحديث: ٢٧٥١.

وإلى هذا أشار إقبال في شعره الذي قام بترجمته الدكتور عزام:

بُو عبيدٍ قائد العُرْبِ الأبيُّ
عَزمُهُ في الحربِ عَنْ جيشٍ غنيّ
قَالَ يَا قوم: ألسنا المسلِمينْ
نغمةً واحدة في العالمينْ
من أبي ذرٍّ عَلتْ أو حيدر
من بلال سُمِعتْ أو قَنبرِ[1]

يقصد به الشّاعر أن النّغمة التي ينطق بها بلال أو قنبر هي نغمة عليّ وأبي ذر سواء فيها الكبير والصّغير كما يتساوى فيها السّيّد والمسود. ثم يحكي فيها الشّاعر قصّة السلطان مراد العثمانيّ والمعمار في معنى السّماواة الإسلاميّة، وإليها يشير قائلا:

ليس دون الحرّ عبدٌ مسلمُ
وحّدَ المعمارَ والمَلْكَ دمُ
جمع القرآنُ مولىً وفتاه
وذوي التيجان سوّى بالرّعاه[2]

١٥. الاشتراكيّة في شعر إقبال

قد ناقش إقبال قضايا الاشتراكيّة واعتقادات الشّيوعيّة وفلسفتها وفي الوقت نفسه أنّه يردّد غير مرّة ذكر كارل ماركس ولينن في كتاباته وآثاره كما أنّه يقوم بنقد آرائهم ثم يقدّم المقارنة ما بين الاشتراكيّة والرّأسماليّة.[3] نحسُّ من خلال هذه المقارنات بميوله إلى الاشتراكيّة ولكن في حقيقة الأمر

---

[1] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ١٠٠، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٠٦.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٠٢، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ١٠٨.

[3] أنظر كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٦٥٢، وكليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٤٣٣- ٤٣٦، ٦٤٨، ٦٤٩.

لم يكن إقبال مؤيّدًا لا الاشتراكية ولا الرّأسماليّة.[١] وفي شعره خالف الرّأسماليّة كلّ المخالفة حتى ظنه النّاس أنه اشتراكيّ، ولكنه في حقيقة الأمرلم يكن اشتراكيًا- كما قلنا- بل كان داعيًا ومبلّغًا محضًا للنّظام الإسلاميّ ونشره...كما كان مخالفًا مثل الإسلام للملوكيّة.[٢]

وهكذا نجد أنّه كتب منظومة حيث وضع عنوانها: «أرض ملك خدا است» أي أنّ الأرض ملك لله تعالى، وكما له في ديوانه «بال جبريل» «جناح جبريل» قطعة بعنوان «الأرض لله» ويقول فيها:

وه خدایا! یہ زمین تیری نہیں، تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں میری نہیں[3]

يقول الشّاعر مخاطبًا لمالك القريّة قائلا له: يأيّها الفلاح ويا مالك القرية، هذه الأرض التي تزرعها وتملكها بزعمك أنّها لك، وفي الحقيقة إنّها ليست لك، ولا هي لك ولا لآبائك ولا أنا أملكها، كما هي ليست ملكًا لك.

وفي معناه يقول:

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں[4]

يقول: لا يوجد في الفكر والعمل ثورة أعظم من أنّ هذه الأرض لله، وليست للملوك.

وإقبال كان يعتقد بالنّفي بملك الأرض للملوك ولغيرهم، ومنع التّصرّف الكليّ في الانتفاع بالأرض. وإذا كانت الفكرة بأنّ الأرض لله حيث تشترك الإنسانيّة جمعاء في الانتفاع بها، وكما تعمّ المنفعة للجميع، ويشترك فيها النّاس.

---

[١] للمزيد من التّفصيل انظر فاروقي، محمّد طاهر وغزنوي، خاطر، خيابان إقبال، ص: ١٩١ وما بعدها.

[٢] فاروقي، محمّد طاهر وغزنوي، خاطر، خيابان إقبال، ص: ١٩١.

[٣] إقبال، كليات إقبال، « الأردويّة»، ص: ٤٤٧.

[٤] المرجع نفسه، ص: ٧٠٩، ٧١٠.

ولقد دعا إقبال النّاس إلى الإخاء والمساواة والتّعاون بين كافّة النّاس، أميرهم وحقيرهم، غنيّهم وفقيرهم، لأنّ المجتمع نسيج واحد متشابك.

وهو يقول في هذا الصّدد ما ترجمه عنه الدّكتور عزام:

قيمةُ الأفراد حدوى الملّةِ
ومن الأفراد نظم الأمّة
وإذا الواحدُ في الجمع نما
كان كالقطرة صارت خِضْرِما[1]

إنّ إقبالا في منظومته «ابليس كي مجلس شورى» أي مجلس الشورى لأبليس رجّح نظام الإسلام، ولم يرجّح نظام الاشتراكية، في هذه الألفاظ:

كيف يستطيع هؤلاء المتشرّدون الاشتراكيّون
أن يخيفوني، المخبولون، منفوشي الشّعر، مضطربي الأيام.
إن ما بين جنباتي من خطر ليس إلا مِنْ هذه الأمّة
ففي رمادِها حتى الآن شرارة الأمل.[2]

١٦. الجدّ والعمل في شعر إقبال

أصرّ إقبال بالاجتهاد والعمل الجادّ بدل القعود عن العمل والانتظار بالإمام الذي سيأتي ويقوم بالإصلاح ويتحقّق العدل في الأرض، وفي ذلك يقول: «أتركوا انتظار المهديّ الرزّام- القويّ- بل اذهبوا وحاولوا تخليق المهديّ».[3]

---

١ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٨١، وانظر الأصل في كليات إقبال «الجزء الفارسيّة»، ص: ٨٦.

٢ الغوري، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمد إقبال، ج: ٢، ص: ٥١٥، وانظر الأصل في كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٧٠٩.

٣ جاويد اقبال «الدّكتور»، شذرات فكر إقبال، ترجمة أردية: الدّكتور افتخار أحمد، ص: ١٣٤.

وفي نفس المعنى كتب إقبال منظومة في ديوانه «ضرب كليم» التي وضع عنوانها «مهدي بر حق» أي المهدي الحقيقيّ، حيث قام فيها بالنّقد الشّديد إلى كلّ من شيوخ الحرم والسّاسة والشّعراء كما انتقد فيها فكرة المهديّ الموعود، ولعلّها عنده من اختراع هؤلاء لمصالحهم الدّنيويّة الخسيسة؛ فيقول فيما ترجمه عنه الدّكتور حازم محفوظ:

الجميع في حبس في سجنهم الذي صنعوه
سواء كانت ثوابت الشرق. أو متغيّرات الفرنجة.
سواء كان رهبان الكنيسة أو شيوخ الحرم،
فليس لديهم جدة الحديث، ولا جدة العمل.
ولأهل السّياسة أيضًا تلك التّجاعيد والإنحناء القديم
والشّاعر مقيّد كذلك في إفلاس التّخيّل
إن الدّنيا في حاجة إلى ذلك، المهدي المنتظر
الذي يسبّب نظره زلزال في عالي الأفكار[1]

وكذلك له منظومة أخرى في الدّيوان نفسه، التي عنوانها «المهديّ» ويقول فيها بأنّ أهل الغرب قد أحيوا بلادهم بفكرة المهديّ- ولعلّ يريد بها العمل الجادّ والجهد المتواصل- وأمّا نحن «المسلمون» ما زلنا في انتظار له بأنّه سيظهر في آخر الزّمان، فوكلنا الأمور إلى هذه الخرافة التّاريخيّة وتركنا العمل الذي هو سرّ التّقدّم لدى الأمم، والذي به تقدّم الغرب على الشّرق، وكما قام بغزوه فكريًّا و اقتصاديًّا وسياسيًّا.

إذن المراد بالمهديّ عند إقبال القيام بالجدّ في العمل والجهد له، والتّقدّم في جميع ميادين الحياة علميًّا وفكريًّا، وفي ذلك يقول فيما ترجمه عنه الدّكتور حازم محفوظ:

إنّ حياة الشّعوب متوقّفة على أفكارهم،
هذا الذّوق يعلّم طائر البستان الأدب
إنّ مجذوب الفرنجة وبأسلوب الفرنجة،

---

[1] إقبال، محمّد، الأعمال الكاملة، ترجمة عربية: الدّكتور حازم محفوظ، ص: ٤١٥، وانظر الأصل في كليات إقبال «الأردويّة»، ص: ٥٥٧.

قد أحيي الوطن بفكر، المهدي؛
يا من لا تؤمن بمقدم، المهدي
لا يجعل «منطقة» ختن[1] يائسة من غزال المسك
الحي حينما يلبس الكفن يفهم بأنّه ميّت
فهل يمزّق كفن الرّجل الجاهل؟[2]

كما يقول إقبال في هذا الصّدد:

اے طائر لاہوتی! اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی[3]

الشّاعر يقول في عزّ النّفس ومجدها:

أيّها الطّائر اللاهوتيّ الموت أحسن، من القوت الذي يهملك في الطّيران.

١٧. نقده الملوكيّة

إنّ الأرض عند إقبال كلّها لله تعالى، ولا تليق القيادة ولا السّيادة إلا بالذي ينفذ أحكام الله تعالى على هذه الأرض، والذي لا يعمل بهذا وهو عند إقبال ملك وليس بخليفة الله تعالى، والملوك عند إقبال جديرون بالذمّ.

يقول إقبال حين يضع عنوان إحدى منظوماته «أرض ملك خدا است» يعني أنّ الأرض لا يملكها إلا الله وحده، وكما له منظومة أخرى عنوانها «الأرض لله» ويقول فيها:

---

١ ختن منطقة في التّركستان تشتهر بالغزال، الذي يفوح من رائحة المسك «المترجم».

٢ إقبال، محمّد، الأعمال الكاملة، ترجمة عربية: الدّكتور حازم محفوظ، ص: ٤٢٣، وانظر الأصل في كليات إقبال «الأرديّة»، ص: ٥٧٢.

٣ إقبال، كليات إقبال «الأرديّة»، ص: ٣٨٥.

وہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں میری نہیں[1]

الشّاعر يقول: يا مالك القريّة! هذه الأرض ليست لك، ليست لك ولا لآبائك، ولا أنا أملكها.

ويقول إقبال فيما قام بترجمته الدّكتور عزام:

مَلكنا أفقر من كلّ البشرْ
وعلى الشّمس تولّى والقمر
جوعُه بالنّار يُصلي العالمين
عينه فوق سماط الآخرين[٢]

١٨ . نقده الحضارة الغربيّة

إنّ إقبالا نقد الحضارة الغربية نقدًا شديدًا، وهو يقول بأنّ الأقوام الغربيّة ظنّت قرى الله سبحانه وتعالى محلات البيع والشّراء، ولا قيمة لوقار الإنسانيّة والمواساة الإنسانيّة في نظرهم، إضافة إلى هذا وهو يقول بأنّ أساليب الغرب هذه لا تفيدهم شيئًا، وأنّ حضارتهم المجوّفة الزّائفة التي هي قائمة على سرقة ونهب وسائل العالم المتخلّف لتنتهي حتمًا، فانظر إلى قوله كيف هو ينقد الحضارة الغربيّة:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

يقول: أيّها السّاكنون في ديار الغرب، ليست قرية الله تعالى محلا، والنّقود التي تظنّونها جيّدة ستكون زائفة.

---

١ المرجع نفسه، ص: ٤٤٧.

٢ إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٥٧، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٦٤.

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا[1]

يقول: إنّ حضارتكم نفسها ستنتحر بخنجرها هي، والعش الذي يبتني على الغصن الضّعيف يكون فانيًا.

وممّا لا شكّ فيه أنّ إقبالا كان يجوّز تقليد الجوانب النيّرة للحضارة الغربيّة، ولكنّه لم يكن مؤيّدًا للتّقليد الأعمى لكلّ جانب الحضارة الغربيّة، ولذا نصح المسلمين بأنّه عليهم أنّ يحرّروا أنفسهم من سحر الحضارة الغربيّة:

صُغْ من ترابِ الهند كأسكَ وافتخرْ
وارفعْ بلادك فوقَ رأسك تاجا[2]

هذه هي الموضوعات الهامّة التي تناولها إقبال في شعره، وقد ذكرتها هنا بالاختصار.

---

[1] إقبال، كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ١٦٧.

[2] الغوري، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ١، ص: ٥٣٣، وانظر الأصل في كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٤٧٧.

الفصل الثّالث

القواسم المشتركة والمختلفة بين شعر المعرّيّ وإقبال والمواضيع التي تناولها كلّ منهما في شعره

في هذا الفصل نستعرض الآراء التي قدّمناها في الفصلين الأوّل والثّاني ونحاول البحث عن القواسم المشتركة بين شاعريّة المعرّيّ وإقبال وأهمّ الموضوعات التي تناولها كلّ منهما في شعره وأشير كذلك إلى بعض القواسم المختلفة بين شاعريّتهما والموضوعات التي تناولاها. وعلماً بأنّني ركّزت أكثر ما ركّزت حين درست شعرهما وموضوعاتهما الشّعريّة على القواسم المشتركة لأنّ وجود القواسم المختلفة بين شاعرين شيء طبيعيّ ولكن وجود القواسم المشتركة بين شاعرين شيء نادر ولكن مع ذلك قد ذكرت أيضًا القواسم المختلفة بين شعرهما وموضوعاتهما الشّعريّة. وشيء ثان الذي أريد ذكره هنا هو لو خضتُ في القواسم المشتركة والمختلفة بين شاعريّتهما وموضوعاتهما الشّعريّة لخرجت من أطار رسالتي هذه إلى موضوع طويل يستطيع أن يكون موضوعًا مستقلا لرسالة مستقلّة.

ومن المعلوم أنّ المقارنة بين أبي العلاء ومحمّد إقبال، والبحث عن الأوجه المشتركة بينهما أمر نجد فيه كثيرًا من العقبات التي تتعرّض طريقنا فقد سبق أبو العلاء إقبالا بما يقرب من ألف سنة إلا قليلا فظروف العصر والبيئة تختلف اختلافًا بيّنًا.

هذا مع أنّ أبا العلاء كان يكتب شعره ونثره بالعربيّة، في حين أنّ الأرديّة والفارسيّة هما اللّغتان اللّتان كتب بهما إقبال شعره ونثره.

غير أنّنا إذا قمنا بالبحث في آثار كلا الشّاعرين نستطيع أن نجد بعض التّشابه، وذلك من خلال التّأثّر والتّأثير ونوع العلاقات التي سادت بين أدب كلا الشّاعرين.

إنّ من الحقائق التي لا مجال لأدنى شكّ فيها بأنّ المعرّي وإقبالا كانا أعظم شخصيّتين في عصرهما، وكانت لهما المكانة المرموقة في الأدب، كما كانا موفوري الحظّ من العلم والفلسفة، إذ لا نجد في عصرهما من يحاذيهما في الفكر الرّفيع من الشّعر والنّثر، قبل كلّ شيء كانا أعظم شاعرين، وفي الوقت نفسه أعظم ناثرين، وكانت لهما المعرفة التّامّة في اللّغة التي كانا يكتبان فيها من الشّعر والنّثر. كلاهما كانا ينفردان بتقديم آرائهما في الفنّ والفلسلفة بأسلوب لا يساويهما أحد من معاصريهما، إذ أنّ كلّ واحد منهما يمتاز بأدبه وفلسفته، كما لهما السّبق في تقديم الأراء الفلسفيّة بلغة الشّعر.

فإليكم تفاصيل القواسم المشتركة والمختلفة بين شعر كلّ من المعرّيّ وإقبال، وبين أهمّ الموضوعات التي تناولها كلّ منهما.

١. ابتداء قولهما الشّعر

ومن القواسم المشتركة بين شعر المعرّيّ وإقبال أنّهما بدآ قول الشّعر في أوّل عمرهما حيث بدأ المعرّيّ قول الشّعر حينما كان عمره إحدى عشرة أو اثنتا عشرة سنة، وبدأ إقبال كذلك قول الشّعر عندما كان طالبًا في المدرسة الابتدائيّة.

٢. اتخاذهما الشّعر أداة لإظهار أفكارهما العلميّة والفلسفيّة

وهذا الشّيء ممّا لا غموض فيه ولا خفاء أنّ كلا من المعرّيّ وإقبال لم يتّخذ الشّعر كفنّ بل اتّخذ الشّعر لإظهار أفكاره العلميّة والفلسفيّة، لذا نرى أنّ كلا منهما خرج من الإطار الشّعري الرّائج والسّائد في عصره واستن في الشّعر طريقة خاصّة به. وكذلك نرى أنّ كلا منهما لم يقلّد في الأغراض الشّعرية شعراء عصره بل جاء الأغراض الشّعريّة الجديدة التي لم تكن متداولة بين أبناء عصره, وكذلك أخضع كلّ منهما الفلسفة للشّعر والشّعر للفلسفة، وما أصعب التّوفيق بينهما.

٣. عدم تكسّبهما بالشّعر وكونهما على معرفة تامّة بأهمّيّة أدبهما

ومن القواسم المشتركة بين المعرّيّ وإقبال عدم التقرّب إلى الحكّام والأمراء وكذلك عدم التكسب بالشعر.

ولقد كان أبو العلاء مضرب المثل في الإباء والأنفة فلم يمدح عظيمًا من العظماء رياء ومداراة؛ ولم يجعل شعره مطية مسخرة لنيل المطامع الدنيويّة الحقيرة؛ وقربة إلى ذوي الجاه والسّلطان؛ بل كسّر في نفسه شهوة التّطلع إلى ما ليس معه... ولقد كان إقبال هو الآخر عزيز النّفس حرّ التّفكير عالي الهمّة، عاش طليقًا متحرّرًا إلا من رسالته وعقيدته، ترك المناصب الحكوميّة كلّيّة مع أنّه كان أشدّ حاجة إليها، لأنه كان يواجه المشاكل الماليّة وضيق العيش طوال حياته، ولكنّه لم يجعل الشّعر ذريعة لكسب الجاه وجمع المال.

وكذلك من القواسم المشتركة بين كلا الشّاعرين كونهما على معرفة تامّة بأهمّيّة أدبهما، وكلّ واحد منهما كان على ثقة بنفسه، كما كان شديد الاعتراف بشخصيّتهما، وأدبهما. هكذا وجدنا عند كلّ من الشّاعرين أنّ ضعف النّاس هو السّبب الرّئيسيّ لظلم الملوك والحكّام عليهم، وقد

أحسّ كلّ من الشّاعرين بهذا الشّيء بأنّه يوجد في شعبهم خاصّة وبالأمّة عامّة لذا دعا كلّ واحد منهما النّاس إلى معرفة النّفس ومعرفة الذّات. وممّا لا مراء فيه أنّ أهمّ ما انفرد به إقبال في شعره هو فلسفته الذّاتيّة أو الفرديّة، وهي تعني بمعرفة الذّات ثم تفويتها بالعمل والجهد المتواصل. كذلك رأينا كيف أتّفق فكرة المعرّيّ وإقبال في قصّة الفروج والمعرّيّ حيث رأى المعرّيّ الضّعف مرادفًا للموت كما يراه إقبال جرمًا وعقوبته الموت المفاجئ.

٤. فكرة الشّعر الفلسفيّ

في الحقيقة أنّ أوّل ما نلاحظه من وجود التّشابه بينهما، وأوّل نقطة الالتقاء لكلا الشّاعرين هي قولهما الشّعر الفلسفيّ، إذ أنّ كلّ واحد منهما قد تشابه كأشدّ ما يكون من التّشابه، وكلا هما قد التقى في صعيد واحد من الشّعر الفلسفيّ.

وفي ذلك يقول طه حسين: «شاعران يتقاربان كأشدّ ما يكون التّقارب، ثم يتباعدان كأعظم ما يكون التّباعد: كلاهما شاعر أوّلا وكلاهما فيلسوف وكلاهما أخضع الفلسفة للشّعر وأخضع الشّعر للفلسفة. وما أصعب التّوفيق بين هذين الفنّين الخطيرين.»[1]

فأبو العلاء هو أوّل من قال بالشّعر الفلسفيّ وأنّه الأسبق في هذا الصّنف من الشّعر على معاصريه من الشّعراء، ولا نجد أحدًا من الشّعراء العرب قبل المعري من جاء مثل ما جاء به المعري من الآراء الفلسفيّة بلغة الشّعر على هذه الصّورة المتكاملة حتى قيل عنه: بأنّه شاعر الفلاسفة، وفيلسوف الشّعراء، كما يقول فيه طه حسين: «وليس في شعراء العرب كافّة، من يشارك أبا العلاء في خصال امتاز بها: منها أنّه أحدث فنًّا في الشّعر، لم يعرفه النّاس من قبل، وهو الشّعر الفلسفيّ الذي وضع فيه كتاب اللّزوميات.»[2]

وأمّا إقبال فإنّه قد شارك أبا العلاء في هذا النّوع من الشّعر الفلسفيّ، كما يشاركه في السّبق في تقديمه، إذ لا يضارعه في هذه الميزة أحد من شعراء عصره، ولا نجد قبله و لا بعده من شعراء اللّغة الأرديّة والفارسيّة على السّواء من قدّم مثل ما جاء به إقبال، وأهمّ ما امتاز به إقبال على جميع معاصريه من الشّعراء هو شعره الفلسفيّ وأنّه وضع فيه مثل المعرّيّ ديوانين الأسرار والرّموز «أسرار خودي ورموز بيخودي».

---

[1] أظهر، ظهور أحمد (الدّكتور)، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣١.

[2] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٢٥.

وأمّا إقبال فإنّه قد عُرف بحكيم الأمّة، كما عُرف قبله أبو العلاء بحكيم المعرّة، وأنّه قد لُقّب بشاعر الشّرق كما لُقّب المعرّيّ بشاعر الفلاسفة وفيلسوف الشّعراء، ما زالت ولا تزال تختلف فيه آراء النّاس كما اختلفت في أبي العلاء: هل هو شاعر أم فيلسوف؟ وقد بسطت القول فيما مضى في كونهما شاعرين وفيلسوفين.

وخلاصة القول ليس للمعرّيّ وإقبال منهج فلسفيّ يجعلهما فيلسوفين بكلّ معنى الكلمة، بل لهما آراء فلسفيّة متفرّقة في تراثهما الشّعريّة والنّثريّة.

فلعلّ هذه إحدى النّقاط التي تشابه فيها الشّاعران، ولقد كان إقبال هو ما امتاز بشعره الفلسفيّ، كما انفرد به أبو العلاء وأجمل من صوّر هذه التّشابه هو الدّكتور طه حسين حينما قال: «كلاهما شاعر أوّلا وكلاهما فيلسوف وكلاهما أخضع الفلسفة للشّعر، وأخضع الشّعر للفلسفة...»[1]

٥. تصوّر الإله عندهما

نجد عند المعرّيّ وإقبال الآراء بلغة الشّعر حول قضايا فلسفيّة والنّظرات التي لها علاقه بالفلسفة الطّبيعيّة والعمليّة، وكذلك بما وراء الطّبيعة من أمور الغيبيّات. وأوّل ما نجد أبا العلاء ومحمّدا إقبالا تتّفق كلمتهما من تلك الموضوعات الفلسفيّة من الأمور الطّبيعيّة وما وراء الطّبيعة من الغيبيّات، هي قولهما في تصوّر الإله الذي له ذات وصفات.

وممّا لا مراء فيه أنّ المعرّيّ قد شكّ في كلّ شيء ما ورائيّ، لكنّه ظلّ مؤمنًا بالله إيمانًا لا يرقى إليه التّردّد والحيرة، وكذلك إقبال فإنّه قد شاركه في هذا الشّيء، وقال بأنّ لهذا الكون خالقًا له صفات لا يشاركه فيها أحد وأكثر القول في وحدانيّة الرّبّ جلّ وعلا.

وإلى هذا الحدّ يوجد الاتّفاق الكلّيّ بينهما، أمّا إثبات وجود الله تعالى بالاستدلال فيوجد فيه الاختلاف عندهما، وهو أنّ إقبالا يستدلّ بذات الإنسان على ذات الله تعالى، وتفصيل هذا قد ذكرنا تحت عنوان: وجود الإله والذّاتيّة الإنسانيّة، ولكن المعرّيّ لا يستدلّ بذات الإنسان على ذات الله تعالى. أمّا وجود الله تعالى، وذاته، وصفاته فهما أي المعرّيّ وإقبال لا يؤمنان بها فحسب بل جعلاها أيضًا موضوع شعرهما.

---

[1] أظهر، ظهور أحمد (الدّكتور)، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣١.

ولاحظنا فيما مضى من الدراسة حول تصوّر الإله عند المعرّيّ وإقبال أن إقبالا يستشهد مثل المعرّيّ بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[1] و﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝﴾[2] على فردية أو وحدانية الذات الأولى.[3]

٦. آراؤهما في النّبوّة والرّسالة

وهكذا قد وجدنا كلا الشّاعرين يتباعدان أشدّ التّباعد في فكرة النّبوّة والرّسالة، فالمعرّيّ كان منكرًا للنّبوّات وقد صرّح بها غير مرّة حتّى أنّه أنكر الدّيانات عامّة. وقد بيّنت فيما مضى من الدّراسة حول آراء المعرّيّ في النّبوّة والرّسالة أسباب إنكاره النّبوّة والرّسالة. وهذا السّؤال أنّ المعرّيّ لماذا أنكر النّبوّات مرّة وآمن بها مرّة؟ وأنّه مدح النّبي ﷺ، أجاب عنه المعرّيّ قائلا:

«فإنّ الرّجل لم يختر الخروج على الأنبياء. وإنّما تلك عقيدة لزمته كارهًا، لأسباب ما نظنّ أنّها خفيّة أو غامضة؛ فقد بيّنّا أنّ الحياة الدّينيّة كانت في عصر أبي العلاء سيّئة شديدة القبح. وكذلك الحياة الخلقيّة وغيرها من ألوان الحياة العامّة. وتدلّنا المقالة الأولى على أنّ الحياة الخاصّة لأبي العلاء، كانت مملوءة بالهموم والأحزان، وأنّ النّاس ما كانوا يقصّرون في الإساءة إليه. فلا جَرَم كره ما اتّفقوا عليه من سياسة ودين، ومن أخلاق وعادات. وهو بعدُ قد قرأ فلسفة اليونان والهنود، وهم لا يؤمنون بالنّبوّات، ولا يعترفون بالأنبياء، غير أنّ الخطأ الذي وقع فيه كارهًا من غير شكّ، هو أنّه حمل على الدّين ذنب أهله، وعاب الشّرائع بآثام أصحابها.»[4]

وأمّا إقبال فإنّه على عكس صاحبه لم يكتف بإثبات النّبوّة والرّسالة، بل كان يعتقد بأنّ البشر بفطرته في حاجة إليها، ولذا جعلها مصدرًا لشعره، وعاملاً هامًّا لتكوين شخصيّته الفكريّة والفلسفيّة.

مع هذا التّباعد والتّخالف في آرائهما حول النّبوّات نجدهما يشتركان في مدح النّبي ﷺ كما مرّ بنا في دراسة حول آراء المعرّيّ وإقبال في النّبوّة والرّسالة. وكان إقبال لا يؤمن بالنّبوّة

---

[1] الإخلاص، ١/١١٢.

[2] الإخلاص، ٢/١١٢-٣.

[3] أنظر محمّد إقبال، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربيّة: عبّاس محمود، ص: ٧٨.

[4] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٩١.

الكاملة لحضرة النّبيّ ﷺ فحسب بل يقرّر بأنّ عشق النّبيّ ﷺ (أي حبّه ﷺ الشّديد) هو أساس الإيمان، كما هو يقول:

عليك أن تَصِلَ بنفسك إلى النّبيّ فإنّه الدّين كلّه
فإن لم تصل إليه فكلُّ هذا يعدُّ من أعمال أبي لهب[1]

٧. موقفهما من العقل والحسّ والخبر

قد بسطت القول، فيما مضى من الدّراسة، موقف كلّ من المعرّيّ وإقبال من العقل والحسّ والخبر. وقد وجدت بعض التّشابه بين المعرّيّ وإقبال في هذا الموقف أيضًا كما وجدت هناك بعض الاختلاف بينهما في هذا الموقف.

الوجه المشترك عندهما في موضوع العقل والحسّ والخبر أنّ كليهما قائل بكون نطاق العقل محدودًا، ولكن المعرّيّ أحيانًا يفضّل العقل على الأشياء الأخرى وأحيانًا يقرّر بأنّ الخبر والحسّ أيضًا من ذرائع العلم إضافة إلى العقل، ويتناولهما أي الخبر والحسّ مع العقل كمواضيع الشّعر. وأنّ إقبالا ولو يؤمن بحجّيّة خبر الرّسول ﷺ ويعتبر الحسّ محدودًا كالعقل إلا أنّه لم يجعلهما أي الخبر والحسّ موضوع شعره، بلّ إنّه كان يقول بكون القلب ذريعة علم مستقلة، بل أكثر من هذا إنّه يقرّر بأنّ القلب ذريعة للوصول إلى حقائق العالم، وتفصيل هذا الشّيء قد مرّ بنا فيما مضى من الصّفحات تحت عنوان: العقل والعشق. بينما على الجانب الآخر كان المعرّيّ مرّة يؤمن بالعقل إلى هذا الحدّ حتّى يقرّر بنبوته، كما هو يقول:

أيُّها الغِرُّ إنْ خُصِصْتَ بِعَقْلٍ
فَاسْأَلَنْهُ فَكُلُّ عَقْلٍ نَبِيُّ[2]

---

[1] الغوريّ، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمد إقبال، ج: ٢، ص: ٥٤٤، ٥٤٥، وانظر الأصل في كليات إقبال (الفارسية)، ص: ٧٥٤.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٤٥٠.

ومرّة ثانية نجده أنّه لا يرفع كثيرًا من شأن العقل؛ وهو يقرّ بعجز عقله كلّما وجد أنّه لا يوصله إلى نتيجة، كما أنّه ما ادّعى مرّة أنّ العقل معصوم أو ينتهي حتمًا إلى اليقين. إذ كثيرًا ما يقف عند التّخمين فحسب وله في ذلك القول الكثير ولكن نكتفي بالإشارة إلى بعضها، فيقول:

أمورٌ يَلْتَبِسْنَ على البرايا
كأنَّ العقْلَ منها في عِقالِ[1]

وقوله:

والعقلُ زَيْنٌ ولكنْ فوقَهُ قَدَرٌ
فما لهُ في ابْتِغَاءِ الرِّزْقِ تأثيرُ[2]

وقوله:

فتباركَ اللهُ الذي هو قادرٌ
تعْيَا وتَقْصُرُ دونه الأوصافُ[3]

وقوله:

وَعُقولٌ ليستْ تَرُدُّ فتيلاً
لقضاءٍ في عالَمِ اللهِ بالِغْ[4]

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٢٣١.
[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٨.
[3] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٧.
[4] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٩٩.

٨. فكرة رحلة الرّوح الخياليّة

والنّقطة الأخرى التي يشترك فيها الشّاعران هي فكرة رحلة الرّوح حيث نجد التّشابه الكبير بينهما في هذه الرّحلة الخياليّة. فجاويد نامه «رسالة الخلود» لإقبال تذكرنا «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعرّيّ التي أملاها في سنة ٤٢٤هـ وكتبها في نثر فنّيّ رائع صوّر فيها رحلته إلى الأعلى وسياحته في الجنّة والنّار، وبيّن فيها كيف غفر الله للأدباء والشّعراء بوجه خاصّ، وإن كانوا عصاة ملحدين أو كفّارًا.

وإقبال في ديوانه جاويد نامه «رسالة الخلود» نجده قد تأثّر وبشكل عميق برسالة الغفران، ليس في المضمون، فالمضمون إسلاميّ لا شكّ في ذلك، ولكن نجد التّأثير والتّشابه في الصّورة الفنّيّة والقالب الفنّيّ الجميل كما أنّ جاويد نامه «رسالة الخلود» معراج فكر إقبال فكذا رسالة الغفران، معراج فكر المعرّيّ. كلاهما يشتركان في فكرة العروج الخاليّة إلى السّماء، وإذ أنّهما يصعدان إلى الأعلى، ويقومان بسياحة الجنّة والنّار، ويلتقيان في عالم الأرواح بكبار الرّجال الذين قد ماتوا وكانوا معروفين في زمانهم.

وإقبال في جاويد نامه «رسالة الخلود» يحدّثنا عن الدّين والفلسفة والسّياسة، فكذا نجد المعرّي في رسالة الغفران فميدانه الدّين والفلسفة والأدب. كما يقول الدّكتور الإسكندرانيّ: «تلك كانت «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعرّيّ الذي كان يبصر أكثر من المبصرين، والذي حدّثنا عن الشّعر والأدب والفلسفة في كتاب مفيد لمحبّي الشّعر وطالبي الأدب، ودارسي الفلسفة.»[١]

وقد بسطت القول في هذه الفكرة للعروج السّماويّ في الباب الرّابع والأخير حين قارنت بين رسالة الغفران للمعرّيّ ورسالة الخلود لإقبال، واستخرجت القواسم المشتركة والمختلفة في هاتين الرّسالتين.

٩. موقفهما من علماء السّوء ورجال الدّين «المنافقين»

حين نطالع في آثار كلا الشّاعرين نجدهما يشتركان في نقدهما الاجتماعيّ، ولعلّ السّبب في ذلك تشابه عصرهما من حيث ما شاع فيه من الظّلم والجور، وما عمّ فيه من الفساد والشّرّ. وسبب هذا الفساد هم الحكام والرّؤساء ورجال الدّين «المنافقين» وكذلك الأدباء والشّعراء لذا

---

١ المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق: محمّد الإسكندرانيّ ود. إنعام فوال، ص: ٣٢.

نجدهما يقومان ضدّ هذه العناصر التي تسبّبت لفساد المجتمع وخرابه، ويتّجهان بنقدهم الشّديد نحو هذه العناصر.

فالعصران يتشابهان أشدّ التّشابه من شتّى أنواع الجور والظّلم والفساد في جميع ميادين الحياة، وليس هناك فارق إلا الزّمن، إذ أنّ المعرّيّ قد عاش النّصف الثّاني من القرن الرّابع والنّصف الأوّل من القرن الخامس الهجريّ، وأمّا صاحبنا الثّاني- إقبال- فإنّه قد عاش الرّبع الأخير من القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين من اليملاد.

ولكن بحسبنا أن نرصد الملامح المشتركة بين المعرّيّ الذي سبق إقبالا بما يقرب ألف سنة إلا قليلا، وفي نقدهما الاجتماعيّ. فأبو العلاء كان حسّاسًا للمظالم الاجتماعيّة، شديداً على الظّالمين، عظيم الرّأفة بالمظلومين، ينتقد بكلّ صدق وصراحة وإخلاص.

وأمّا إقبال فإنّه كذلك كان يرى ما كان في مجتمعه من الظّلم والفساد بروح الإنسان المسلم، وبقلب الشّاعر الصّادق، وبعقل الرّجل المفكر الفيلسوف.

فكلّ واحد من كلا الشّاعرين كان يرى الحكّام والأمراء سببًا رئيسيًّا للفساد في الأرض، يَظلمون الرّعيّة، وينتهبون أموالها، وينفقون على ملذّاتهم الدّنيئة بسخاء، بينما يبخلون على البذل في الجهاد وإصلاح أحوال البلاد المحكومة. وكما يرى رجال الدّين يتمرّغون على إعتاب الحكّام يبيعون لهم الفتاوي الشّرعيّة بأبخس الأثمان، ويؤوّلون كتاب الله وأحاديث رسوله ﷺ حسب أهواء حكّام لا دين لهم ولا خلق.

ولذلك نجد عند أبي العلاء وإقبال النّقد الشّديد تجاه علماء السّوء، ورجال الدّين المنافقين، وكذلك المتصوّفة منهم.

نرى أنّ أبا العلاء ذمّ الواعظ المنافق الذي رهن كساءه في الملذّات الدّنيئة كذلك ذمّ إقبال ذلك الواعظ الذي لا يضع كساءه رهنًا بل يسرق رداء الزّهراء وكساء أبي ذرّ، ثمّ يبيعه، ويأكل ثمنه.

فاشترك كلا الشّاعرين في تعبير ما تخفي صدورهم ضدّ النّفاق والإنسان المعوّج الذي يتظاهر بالصّلاح والتّقوى، كما نجدهما يتّفقان في نقد رجال الدّين والوعّاظ المنافقين الذين يقولون ما لا يفعلون، فكثيرًا تنطق دواوينهما في هذا الصّدد، وخاصّة ديوان الأسرار والرّموز لإقبال، واللّزوميّات للمعرّيّ حافلة بالشّعر الذي يقف كلّ منهما هذا الموقف تجاه رجال الدّين، وما يريدان

بذلك كلّه إلا النّصح والإصلاح وذلك لأنّهم هم المثل الأعلى عندهما للمجتمع المثاليّ. وهكذا نجدهما مشتركين في الدّعوة إلى اجتماع الأمّة على مذهب واحد، وما زالت دعوة كلا الرّجلين إلى عدم الافتراق والخلاف فيما بينهم.

١٠. موقفهما من التّصوّف الزّائف

بيّنّا فيما مضى أنّ المعرّيّ وإقبالا قد اشتركا وتشابها في الرّدّ على التّصوّف الزّائف والمتصوّفة المتطرّفين والثّورة عليهم حيث توجد التّشابه في الأبيات المذكورة لكلا الشّاعرين من عدّة وجوه فيما مضى من المباحث في هذا الباب.

إنّ المعرّيّ قد شبّه العظيم من شهدائهم بالماعز المذبوح مرّة ومرّة بالضّأن إذ أنّ إقبالا قد شبّه كبيرهم بالشّاة، عندما قام بالنّقد على الحافظ الشّيرازيّ ولعلّ وجه الشبه عندهما هو الضّعف ثمّ إنّ المعرّيّ وصفهم بأنّ هؤلاء القوم من المتصوّفة لا يحملون تقوى ولا يتعبّدون لله عزّوجلّ.

فإقبال يشاركه في هذه الصّفة لهم تمامًا عندما يقول: قلبه بيت لأصنام هواه فهو صفر مقفر من لا إله.

والمعرّيّ يقول: لا يغرنك منهم أيديهم التي تمسك بالسّبح، ومثله يقول إقبال: جاعلا زنّاره سبحته.

وحسبنا أخيرًا أن نذكر التّشابه العجيب بين كلا الشّاعرين في وصفهما ببياض شعرهم فالمعرّيّ يقول: وكم شيوخ غدوا بيضًا مفارقهم وأمّا إقبال فهو يقول: شيخ الشّيخ بياض الشّعر، فكيف اتّفقا في الهجوم عليهم بعنف وبعقليّة نافذة وبمنتهى السّخريّة والتّهكم.

فالتّشابه يبدو واضحًا بين المعرّيّ وإقبال في فكرة التّصوّف الذي كان شائعًا في عصرهما، كما يتّفقان في الموقف المعاند نحوه. فالمعرّيّ يقوم بالثّورة على المتصوّفة لكثرة ما صدرت منهم الحماقات والأباطيل ما أدّت إلى فنون من إباحة ومخالفة الدّين.

وأمّا إقبال فإنّه قد وجّه اعتراضاته على ما هو دخيل على التّصوّف من بدع وخرافات من الإباحة والرّهبانيّة، وهدم الشّريعة، وقام بالهجوم الشّديد على الوجه الخصوص على المتصوّفة في فكرتهم الفناء والحلول، ووحدة الوجود لأنّها تخالف أساسًا فكرته وفلسفته.

إذ أنّ فلسفته الذّاتيّة التي اختصّ لها ديوانين من شعره تقوم على إثبات الذّاتيّة ومعرفتها ثم تقويتها بالعمل والجهد المتواصل.

كما يقول في ذلك الدّكتور طه حسين: «ودعوة الرّجلين واحدة، كلاهما يدعو العالم الإسلاميّ أوّلا، والإنسان ثانيًا إلى أن يعرف نفسه وحقّه ويفرضها فرضًا، ولا يفني في أحد مهما يكن، ولا يفني حتى في الله تعالى.»[1]

وهكذا يقول فيهما عندهما يجدهما يشتركان في فكرة التّصوّف: «وأشدّ ما ينكره إقبال، وأشدّ ما ينكره أبو العلاء على المتصوفة هذه. فأبو العلاء ناقش المتصوّفة أشدّ المناقشة، ولم يكره من مذهبهم شيئًا كما كره منهم هذا الفناء في الذّات الإلهيّة الذي يقولون به كما كره منهم العبث بعقول النّاس.

وإقبال متصوّف متقشّف مدرك للفلسفة العليا وللمثل الأعلى في أروع صورها وأجملها. ولكنّه لا يريد مطلقًا أن يفنى في هذا النور الإلهي الخطير العظيم، بل يجب أن يحتفظ بشخصيّته وأن ينظر إلى هذا النّور ويطالعه ويخاطب ربّه خطاب العالم به المريد أن يخاطبه وأن يسمع منه، لا لأن يفنى فيه وينكر وجوده وينكر نفسه ويصبح ضائعًا في هذه القوّة الإلهيّة العليا. لا يريد إقبال أن يضيع، ولا يريد لأحد من النّاس أن يضيع، ولا يريد للإنسان أن يفنى في الإنسان، ولا أن يفنى في الله. إنّما يريد للإنسان أن يعين الإنسان، وأن يتضامن معه على الخير، وأن يعبد الله عالما به مكبّرًا له، ولكن معترفًا بنفسه ومؤمنًا بها ذلك لأنّ الله عندما أمر النّاس بعبادته لم يأمرهم بأن يفنوا أنفسهم فيه، وإنّما أمرهم بأن يعيشوا أحرارًا مؤمنين بشخصيتهم مستقلّين. ولو لا هذا لما كلّفهم هذه التّكاليف التي فرضها عليهم.»[2]

وفي الأخير يمكن لي أن أقول بأنّ إقبالا لم يكن مخالفًا للتّصوّف على الإطلاق، بل إنّه أجاز ذلك التّصوّف المبنيّ على المفهوم القرآنيّ للتّوحيد، والذي يبشّر بتحصين ذات الإنسان وبقائها، ويقبل بحقائق الحياة ويحاول إصلاح العالم. وأمّا ما يرفض من التّصوّف فإنّما هو التّصوّف العجميّ الذي دعا إلى الزّهد بالدّنيا، واعتبار الحياة والكون غير حقيقيّين، التّصوّف الذي دفع إلى

---

1 أظهر، ظهور أحمد (الدّكتور)، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣٦.

2 المرجع نفسه، ص: ٣٧.

أمام مفهوم العشق المبنيّ على الاستبطان والسّكر وبنكران الذّات، التّصوّف الذي آمن بمثل مدمرة للحياة مثل «الفناء» و«الحلول» ووضع أهمّيّة ثانويّة على الشّريعة وناصر للكسل.

ولمن يريد المزيد أو التّدليل على ما قلته، فعليه الرّجوع إلى رسائله التي قد مرّ معنا ذكر بعضها فيما مضى من المباحث، وكذلك إلى ديوانه الأسرار والرّموز. ولعلّ السّبب لتأليف- فيما أعتقد- هو التّصوّف الذي ابتعد عن الصّراط المستقيم.

وأمّا المعرّيّ فإنّه كذلك قام بالنّقد الشّديد على المتصوّفة، ووقف موقفًا معاندًا تجاههم- كما مرّ بنا ذكره- ولكنّه في نفس الوقت يدعو النّاس إلى تعظيم النّاسك الحقيقيّ التّقيّ الذي يرعى حقوق دينه، ويلتزم طرق الهداية البيّنة الواضحة:

فَعَظِّمْ أَخَا النُّسْكِ التَّقِيِّ لِدِينِهِ
ونَفْسَكَ فاحْقِرْ، نافِعٌ لكَ حَقْرُها[1]

١١. نقدهما الحكّام ورجال السّياسة

ومن القواسم المشتركة بين كلا الشّاعرين نقدهما رجال السّياسة وكذلك الهجوم الشّديد ضدّ أولئك الحكام الذين يظلمون الرّعيّة وينتهبون أموالها، وينفقون على ملذّاتهم الذّاتيّة بسخاء بينما يبخلون على البذل في إصلاح المجتمع وأحوال البلاد المحكومة.

وقد تشابه- كما ذكرنا سابقًا- كلا الشّاعرين في تصوير حرص الملوك، وجلب أموال النّاس ظلمًا وجورًا، ومع هذا أنّهم أفقر النّاس، وقيامهما بالنّقد الشّديد تجاه الملوك والحكّام. وقد وجدنا إقبالا يهجو رجال السّياسة حين وجد بشدّة من خداع وخيانة السّاسة، ولا يقف المعرّيّ عند اتّهامهم بالاستبداد، بل يتجاوز ذلك إلى إنزالهم منزلة اللّصوص وقطّاع الطّرق.

وكذلك قد وجدنا كلا منهما قام بالثورة ضدّ الأثرياء المترفين والأقطاعيين الذين كانوا هم السّبب الرّئيسيّ لفساد المجتمع في كلّ زمان وفي كلّ مكان لما رأى كلّ واحد منهما في مجتمعه من الإفراط والتّفريط في تقسيم الأرزاق والثّروات، إذ أنّ البعض تأكل كلابهم ما لا يأكل النّاس،

---

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٢٨٨.

وتلبس بيوتهم ما لا يلبس النّاس... وما قاما بالثّورة ضد هؤلاء إلا لإصلاح ما شاع من الخراب والفساد في مجتمعهما. وكذلك اشتركا في الدّعوة إلى الوحدة وعدم الفرقة.

وفي الأخير نذكر التّشابه العجيب بين كلا الشّاعرين، إذ يقول المعرّيّ:

وأَفْقَرُ النَّاسِ في دُنْياهُمُ مَلِكٌ
يُضْحِي إلى اللُّجِبِ الجَرَّارِ مُحْتَاجَا[1]

وفي نفس هذا المعنى يقول إقبال وقام بترجمته الدّكتور عزّام:

ملكنا أفقر من كلّ البشر
وعلى الشّمس تولّى والقمر
جوعه بالنّار يصلي العالمين
عينه فوق سماط الآخرين[2]

١٢. موقفهما من الشّعر والشّعراء

من القواسم المشتركة بين كلا الشّاعرين نقدهما الشّعر والشّعراء. فكلا الشّاعرين ما كانا يميلان إلى القائلين بأنّ الفنّ للفنّ فحسب، بل يظهر من كلامهما الذي قد مرّ بنا من قبل بأنّهما لا يريدان من الفنّ إلا هدفًا نبيلا، ولا يريدان من الشّعر إلا مقصدًا عاليًا وغاية سامية في حياة النّاس، كما لا يريدان به إلا ذريعة لإبلاغ رسالتهما التي تحمل أفكارهما الفلسفيّة. وذلك لأنّ الشّعر أوقع في النّفس وأعذب للسّمع وأيسر وسيلة لإبلاغ الرّسالة، وخاصّة الفلسفيّة.

وقد وجدنا كلا الشّاعرين قد اشتركا في النّقد للشّعر الّذي لا يحمل رسالة، كما يتّفقان في الثّورة ضدّ أولئك الكتّاب وهجو الشّعراء الذين لا يقومون بواجبهم تجاه المجتمع، ولا يقدّمون ما فيه فائدة للأمّة.

---

[1] المرجع نفسه، ج:١، ص: ١٩٠.

[2] إقبال، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمه نظمًا: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، ص: ٥٧، وانظر الأصل في كليات إقبال «الفارسيّة»، ص: ٦٤.

١٣ . شكواهما بفقد اليقين عند قومهما

نراهما متّفقين في قضية فقد اليقين لدى أمّتهما وتخلّفها في جميع ميادين الحياة، ولذا كانا شديدي النّقد للنّاس على عدم اليقين، وساخطين عليهم، إذ كان الغرض بسخطهما عليهم إيقاظهم من سباتهم الطّويل، وإخراجهم من الخرافات والظّنون التي قد غلبت على أهالي زمان كلّ منهما.

وهكذا نجدهما يشتركان في الشّكوى من قومهما لعدم معرفتهم ما يقولان، وما يقدّمان لهم من النّصائح، فكلّ واحد منهما قد يئس منهم، كما يجد نفسه غريبًا بينهم، فأبو العلاء المعرّيّ يعتقد أنّه ما زال غريبًا بين قوم لم يفهموا ما هو به قائل، ولم يبلغوا مقاصده، لأنّ الكثيرين لم يستطيعوا الارتفاع إلى مستوى تفكيره. ومثل هذا قال إقبال بأنّ العصر الحاضر لا يفهم صوته.

١٤ . دعوتهما نحو المساواة والأخوة والوحدة

ما أجمل التّشابه بينهما وما أحسنه، إذ اشترك كلّ واحد منهما بالقول بتساوي البشر، والمساواة بين أولاد آدم، حتّى أنّهما قد توافقا في استخدام بعض الكلمات المشتركة، فأبو العلاء سوّى بين سيدنا علي ﷺ وخادمه «قنبر» وإقبال إنّه كذلك سوّى بين قنبر–الذي ذكره المعرّيّ– وبين الملوك، بل إنّه فضّله عليهم، لأنّ عنده لا فرق بين السّيّد والمسود.

١٥ . الاشتراكيّة في شعرهما

نجد لدى كلا الشّاعرين التّشابه الشّديد ضدّ النّظام الاشتراكيّ، وكان كلّ منهما يعتقد بأنّ الأرض ليست ملكاً لأحد، بل أنّها مشتركة بين النّاس لتعمّ المنفعة للجميع.

وكلّ واحد منهما كان لا يرضى للإنسان أن يتعرّى وغيره كاسٍ، أو أن يجوع وغيره تأكل كلابه ما لا يأكله النّاس، وتلبس بيوته ما لا يلبس النّاس، فلا بدّ من المساواة بين النّاس إلى الحدّ الذي يسمح بالحياة الكريمة لجميع النّاس.

وهكذا نجد أبا العلاء أنّه قام بالسّخرية بمن يدّعي الملك وينادي بأنّ الملك لله وحده، وأنّ كلّ ملك أرضيّ يفنى ويذهب:

لا مُلْكَ لِلمَلِكِ المَقْصُورِ نَعْلَمُهُ
وَكُلُّ مُلْك على الرَّحمنِ مَقْصُورُ

مَضَتْ قُرُونٌ وتمضي بعدَنا أُمَمٌ
والسّرُّ خافٍ إلى أنْ يُنْفَخُ الصُّورُ[1]

وفي معناه يقول:

الأرضُ لله ما استحيا الحلولُ بها
أن يدَّعوها، وهمْ في الدّار أضيافُ[2]

ومثله يقول إقبال حين يضع عنوان إحدى منظوماته «أرض ملك خداست» يعني أنّ الأرض لا يملكها إلا الله وحده، وكما له منظومة أخرى عنوانها «الأرض لله» ويقول فيها:

دِہ خدایا! یہ زمین تیری نہیں، تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں میری نہیں[3]

الشّاعر يقول: يا مالك القرية! هذه الأرض ليست لك، ليست لك ولا لآبائك، ولا أنا أملكها.

فهكذا قد اشتركت دعوة كلا الشّاعرين إلى الإخاء والمساواة والتّعاون بين كافّة النّاس، أميرهم وحقيرهم غنيّهم وفقيرهم، لأنّ المجتمع نسيج واحد متشابك.

١٦. الدّعوة إلى الجدّ والعمل في شعرهما

من القواسم المشتركة بين كلا الشاعرين ردّهما معًا فكرة الإمام المهديّ المنتظر. فالمعرّيّ يرد على هؤلاء الذين ينتظرون الإمام المهديّ الذي يأتي ويقوم ضدّ هذا الفساد المنتشر في المجتمع وينكر عليهم ويعيب على النّاس انتظارهم من يصلح أمورهم الفاسدة. ولقد كان إقبال هو الآخر

[1] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٢٩٦.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٥.

[3] إقبال، كليات إقبال، « الأردويّة»، ص: ٤٤٧.

الذي أنكر فكرة الإمام المهديّ المنتظر مثل صاحبه، وأصرّ على الاجتهاد والعمل الجادّ، مكان القعود عن العمل، والانتظار للإمام الذي سيأتي ويقوم بالإصلاح ويحقّق العدل في الأرض.

فوجدنا في آثار كلا الشّاعرين أن فكرتهما تشابهت في الإمام المهديّ المنتظر، فأبو العلاء صرّح بأن ليس للنّاس إمام يثقون به غير العقل. وشاركه إقبال في فكرة المهديّ هذه وعدم الانتظار به، ولكنّه فارقه في التّفصيل. فأبو العلاء قال بأن ليس للنّاس إمام يستطيعون أن يثقوا به ويطمئنّوا إليه إلا العقل.

وأمّا إقبال فإنّه لجأ إلى الاجتهاد والعمل المتواصل، وذلك لأنّ فلسفته في جملته وتفصيله عبارة عن العمل والجهد، وبه توجد القوّة، وإذا كانت هذه القوّة لتحقيق العدل، فهي النّبيّ المرسل والإمام المهديّ عنده.

١٧. قولهما في العزلة والخلوة

وممّا لا مراء فيه أنّ أهمّ ما انفرد به أبو العلاء هو العزلة أو الخلوة، فشعره وسيرته يدلاّن على أنّه كان يؤثّر العزلة على الاجتماع، وكانت لها أسباب وبواعث، لسنا هنا بحاجة إلى تفصيلها، وله كثير من الشّعر في اللّزوميّات في غرض العزلة والوحدة، وقد ذكرت بعضها فيما مضى من المباحث.

بينما يحثّ إقبال قومه على الجهد والعمل بدل العزلة والخلوة، وينصحهم لأداء واجباتهم القوميّة والفرديّة بعد خروجهم من أماكن الخلوة والعزلة إلى ميادين الحياة. كما هو يخاطب أهل التّصوّف قائلا:

أُخرجْ من الخانقاهات، وقم بتقليدِ شبير
فليسَ فقرُ الخانقاهات إلا الهمّ[١]

وأمّا إقبال فلو أنّه قضى حياة اجتماعية وشارك في السّياسة العمليّة ولكنّه بطبعه كان يميل إلى الوحدة والعزلة مثل صاحبه المعرّيّ، وفي ذلك يقول ابنه الدّكتور جاويد إقبال: «ولأنّ الخلوة

---

١ الغوري، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ٢، ص: ٥٣٧، وانظر الأصل في كليات إقبال (الأرديّة)، ص: ٧٤١.

ميزة من ميزات طبعه ومزاجه، ولا ينكر أحد في خصلته هذه، وهكذا لما قيل لإقبال: إنّك تقول الشّعر الذي يثور في النّاس، ولكنّك في العمل صفر. فكان جوابه: لمّا أقول الشّعر أكون في العالم العلويّ، ولكنّي في الأصل من العالم السّفليّ. ولذا كيف توجد المطابقة بين عملي وبين ما أقول من الشّعر.»[١]

وأمّا شعره في الوحدة والعزلة فهو قليل جدًّا إذ لا يساوي المعرّيّ في هذا الصّدد، ولكنّه يشاركه في هذه الصّفة بطبعه.

وفي الأخير يمكن لنا القول بأنّ إقبالا كان يتمنّى العزلة والخلوة وذلك لطبعه الفلسفيّ، لأنّ حامله لا يريد الاختلاط بالنّاس لما فيه من الضّياع للوقت والتّفكك للأفكار، ولكنّه لم يدع النّاس إلى الاعتزال بل دعاهم إلى الاجتماع في الحياة والغلبة عليها، وعلى عكس ذلك أنّ أبا العلاء دعا النّاس إلى العزلة، وكما كان قدوة حسنة فكان أوّل مستجيب ومطبّق لهذه الدّعوة التي راح ينفذها منذ رجع من بغداد، فلعلّ كانت نتيجة عزلته هذه بأن جاء بالفلسفة التي لم يستطع بها الأوائل.

١٨. تصوّرهما للموت والحياة

هكذا توجد لكلا الشّاعرين مجموعة من الأشعار نجد فيها بعض التّشابه في المعنى والمفهوم، منها قولهما في حتميّة الموت والتّرحيب به والتّرجيح له.

يقول المعرّيّ:

مَرْحَبًا بالموتِ فالعَيْشُ دُجىً
وحِمامُ المرءِ كالفَجْرِ سَطَعْ[٢]

وفي معناه يقول إقبال فيما ترجمه عنه الدّكتور حازم محفوظ:

إنّ الغافلين يعتقدون أنّ الموت هو انتهاء الحياة
إنّه «الموت» مساء الحياة، وصبح خلود الحياة[١]

---

١ جاويد إقبال (الدّكتور)، زنده رود (النّهر الخالد)، ص: ٤٧٤ نقلا عن مجلة (اردو)، عددها عن إقبال.

٢ المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ٩٦.

فالمعرّيّ يقول:

أَتُذْهَبُ دَارٌ بِالنُّضَارِ ورَبُّهَا
يُخَلِّفُهَا عَمَّا قَلِيلٍ ويَذْهَبُ
أَرَى قَبَسًا فِي الجسمِ يُطْفِئُهُ الرَّدَى
وما دُمْتَ حَيًّا فهو ذَا يَتَلَهَّبُ[٢]

ومثله يقول إقبال:

موت ہر شاہ و گدا کے خواب کی تعبیر ہے
اس ستمگر کا ستم انصاف کی تصویر ہے[3]

والشّاعر يقول في حتميّة الموت إذ لا مفرّ منه، وأنّه تعبير لرؤيا كلّ من الملك والسّائل الفقير، وظلم هذا الظّالم «الموت» هو العدل كلّه.

هذه هي بعض القواسم المشتركة والمختلفة بين المعرّيّ الذي كان في القرن الرّابع والخامس من الهجرة، وإقبال الذي عاش في القرن العشرين من الميلاد.

وقد بيّنّا بعض الأوجه المشتركة بين كلا الشّاعرين، حيث تقاربت آراؤها مع البُعد الزّمنيّ. ومن الحقائق التي لا مجال لأدنى شكّ فيها، أنّ الآداب في أزمنتها المتباعدة، وفي أقوامها المختلفة تتبادل فيما بينها علاقات التأثّر والتأثير بالرّغم من اختلاف الزّمان والمكان، واختلاف اللّغات التي كتبت فيها، وذلك لأنّ الأفكار والتّعبيرات كثيرًا ما تتناظر وتتكافأ في معظم الآداب العالميّة.

وممّا لا مرية فيه أنّ كلا الشّاعرين يتشابهان أساسًا في روحهما الشّعريّ وفكرهما الفلسفيّ، وفيما سبق قمت بتقديم أمثلة من شعرهما الفلسفيّ الذي يوجد فيه التّشابه. فتبيّن من

---

١ إقبال، محمّد، الأعمال الكاملة، ترجمة عربيّة: الدكتور حازم محفوظ، ص: ٢٤٠، وانظر الأصل في كليات إقبال (الأردويّة)، ص: ٢٨٢.

٢ المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ١، ص: ٧٨.

٣ إقبال، كليات إقبال، « الأردويّة»، ص: ١٧٧.

هذه الأمثلة بأنّ أبا العلاء كان رائدًا عربيًّا لإقبال، إذ تأثّر به إقبال في روحه الشّعريّ وفكره الفلسفيّ.

ولكن هناك جوانب فكريّة وعلميّة بيّن كلّ منهما وجهة نظره نحوها على حدة، وكذلك هناك مواضيع شعريّة لم يختلفا فيها ولم يتّفقا، نحو تصوّر إقبال للقوم، ونقده الحضارة الغربيّة، وغيرهما من الموضوعات، ونحن حاولنا في هذا المقام أن نبيّن فقط المواضيع التي هي مشتركة بينهما أو مختلفة، ولكن المواضيع التي عرفنا عنها أنّ بحثنا هذا سيبقى ناقصًا بدونها فتناولنا من أهمّها هنا لإتمام الفائدة، كتصوّر إقبال للقوم وغيره من الموضوعات التي بيّناها في المبحث الثّاني للفصل الثّاني لهذا الباب.

الباب الثّالث

النّثر بين المعرّي وإقبال

الفصل الأوّل

نثر المعرّي

الشّاعر أو الكاتب يستمدّ معانيه وأخيلته من فيض خاطره، ومن وحي الطّبيعة والبيئة التي تكتنفه؛ ويحتذي أسلوبه على مثال الزّمن الذي يظلّه. وإذا رُزق حظًّا من العبقريّة والنّبغ، شقّ لنفسه طريقًا جديدًا، ولكنّه لا يستطيع أن يتجرّد من هذه المؤثّرات، ولا أن يبتعد عنها كلّ البعد، مهما حاول ذلك.

وقد ترك أبو العلاء لنا آثارًا نثريّة، وآثارًا شعريّة، طُبع في كلّ منها على غرار عصره، واتّخذ لنفسه في كلّ منها طريقًا طريفًا، ومنهاجًا مبتكرًا. ولكنّه لم يستطع أن يتجرّد عن تأثّر البيئة والزّمن، فجاء أسلوبه جامعًا بين القديم المتّبع، والحديث المبتدع. إنّ نثر أبي العلاء عظيم مثل شعره. ولقد أبدع في نثره مثلما أبدع في شعره. ولقد ألّف في نثره كتبًا كثيرة ولكن ضاع معظمها ولم يصل إلينا منها إلا قليل، كما يقول الدّكتور طه حسين في هذا الصّدد: «لأبي العلاء النّثر الكثير، ولكن ما بقي لنا منه النّذر اليسير، فليس لدينا من نثره إلا رسائله، ورسالة الغفران، ورسالة الملائكة. على أنّ هذا المقدار القليل، بل شيئًا منه، يكفي فيما نريد من درس الملكة الكتابيّة لأبي العلاء.»[1]

وهل أبو العلاء اقتفى في نثره أثر الذين مضوا من قبله أم اتّخذ لنفسه فيه طريقة جديدة؟ سؤال يطرح نفسه، وأجاب عنه محمّد سليم الجنديّ قائلا: «ظهر أبو العلاء بعد منتصف القرن الرّابع للهجرة؛ وهو الزّمن الذي انتهت فيه ترجمة علوم اليونان، وحِكَم الهند، وآداب الفرس. ونضج فيه العقل العربيّ؛ واستيقظت فيه أفكار الأمّة، وزخرت بحور العلم والأدب، ونزع الكتّاب والشّعراء إلى التّرف الأدبيّ، والتّنافس في التّأنّق والزّخرفة؛ حتّى يكاد الإنسان يظنّ أنّ كلّ كتاب أو قصيدة معرض يبيّن فيه صاحبه ما لديه من براعة وقدرة، ويظهر ما عنده من حذق ولباقة.

«وكانت جمهرة الكتّاب فيه تسير في صناعة الإنشاء على الطّريقة التي ارتضاها أعلام الكتّاب في ذلك العهد، وكابن العميد[2] المتوفّى سنة ٣٦٠هـ؛ وأبي بكر محمّد بن العباس الخوارزميّ[1]

---

١ طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص ٢٢٨.

٢ قد مرّت ترجمته في ص: ٤، ٥ من الفصل الأوّل للباب الأوّل.

المتوفى سنة ٣٨٣هـ؛ والصّاحب ابن عباد[٢] المتوفى سنة ٣٨٥هـ؛ وبديع الزّمان أحمد بن الحسين الهمذاني[٣] المتوفى سنة ٣٨٥هـ وأشباههم. وإنّما استعذبوا هذه الطّريقة لما فيها من الطّرافة والوشيّ والتّنميق والأحيلة، ولأنّها كما قيل: شعر لا ينقصه إلا الوزن.

«وقد حاول أبو العلاء أن يقتفي أثر هؤلاء؛ ولكن غزارة علمه، وحدّة ذهنه، وسعة خياله، اضطرّته إلى أن يتقيّد بهذه الطّريقة من كلّ وجه، وأن يتّخذ لنفسه طريقة جديدة يكون أبا عذرتها، شأنه في كلّ شيء. وقد حشّم نفسه عناء كبيرًا، وألزمها ما لا يلزمها من جراء ذلك.»[٤]

تقسيم نثره بحسب الزّمن

ولقد قام محمّد سليم الجنديّ بتقسيم نثر المعرّيّ إلى ثلاثة أقسام هي:

الأوّل: نثره في الطّور الذي كان يدرس فيه إلى أن انتهى من التّعلّم وبلغ عشرين سنة وذلك إلى سنة ٣٨٣هـ.

الثّاني: نثره من سنة ٣٨٣هـ إلى يوم رجوعه إلى المعرّة من بغداد سنة ٤٠٠هـ.

الثّالث: نثره من سنة ٤٠٠هـ إلى آخر حياته.[٥]

ثم يقول: «ولكن كثيرًا من رسائله لم يعيّن زمن كتابته؛ ومنها ما لم يصل إلينا تامًّا حتّى نتمكّن من معرفة زمنه. وكذلك شأن كتبه، فإنّ معظمها لا نعرف إلا اسمه في كتب التّاريخ

---

١ أبو بكر محمّد بن العبّاس الخوارزميّ: الشّاعر المعروف يقال له الطّبرخزي لأنّ أباه من خوارزم وأمّه من طبرستان فركب من الاسمين نسبه. وله شعر حسن. أقام بالشّام مدة بنواحي حلب، وعاد إلى خراسان، ومات بنيسابور منتصف شهر رمضان سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة. انظر الذهبي، سير أعلام النّبلاء، ج: ١٦، ص: ٥٢٦.

٢ قد مرّت ترجمته في ص: ٥ من الفصل الأوّل للباب الأوّل.

٣ بديع الزّمان أحمد بن الحسين الهمذانيّ: صاحب المقامات أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد أو أبو الفضل الهمذاني الحافظ المعروف ببديع الزّمان صاحب الرّسائل الرّائقة والمقامات الفائقة. وكان فصيحًا مفوّهًا وشاعرًا مفلقًا توفّي بهراة في جمادى الآخرة سنة ثمان وتسعين وثلاث مئة مسمومًا أو مسبوتًا. انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج: ١١، ص: ٣٤٠، والذّهبي، العبر في خبر من غبر، ج: ٣، ص: ٦٩، و سير أعلام النّبلاء ج: ١٧، ص: ٦٨.

٤ الجندي، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، ج:٢، ص: ٨١١، ٨١٢.

٥ المرجع نفسه، ص: ٢، ص: ٨٩٧.

والأدب؛ وهذا يحول بيننا وبين معرفة أسلوبه النثريّ في كلّ فنّ وفي كلّ طور. وإذا تعذّر إدراك ذلك كلّه علينا، فإنّ من الممكن معرفة بعضه، ولو على سبيل التّقريب.

فنقسم نثره بحسب الزّمن إلى قسمين: القسم الأوّل: نثره إلى حدود سنة ٤٠٠هـ. والقسم الثّاني: نثره من سنة ٤٠٠هـ إلى نهاية عمره.»[١]

نثره في الطّور الأوّل

فيقول الدّكتور طه حسين عن نثر المعرّيّ في هذا الطّور: «وليس لدينا ممّا كتب قبل العزلة شيء قليل؛ فإنّ رسالة المنيح، ورسالة الإغريض، اللّتين كتبهما إلى وزير المغربيّ أبي القاسم، قد كتبها في هذا الطّور؛ إذ فيهما ذكر أبي الوزير، والدّعاء له (وهو الذي قتله الحاكم قبل سنة أربعمائة كما قدّمنا).[٢]

ومن الرّسائل التي كتبها المعرّيّ في هذا الطّور رسالته إلى أبي طاهر المشرّف ابن سبيكة وهو ببغداد.

ومنها رسالته إلى القاضي أبي الطّيّب طاهر بن عبد الله[٣]. وقيل: «إنّه بدأ في كتاب (الفصول والغايات) قبل رحلته إلى بغداد، وأتمّه بعد عودته إلى المعرّة.»[٤]

نثره في الطّور الثّاني

ما كتب في هذا الطّور فكثير. ويقول محمّد سليم الجنديّ عن نثر المعرّي في هذا الطّور:

«ومنه ما أمكنت معرفته على التّقريب **كرسالته إلى أهل المعرّة وإلى خاله: فإنّهما** في سنة ٤٠٠هـ.

---

١ المرجع نفسه.

٢ طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص ٢٢٩.

٣ القاضي أبي الطّيّب طاهر بن عبد الله: القاضي أبو الطّيب طاهر بن عبد الله الطّبري الفقيه الشّافعيّ كان ثقة دينًا ورعًا عالمًا بأصول الفقه وفروعه حسن الخلق سليم الصّدر مواظبًا على تعليم العلم ليلا ونهارًا وصنّف في الأصول والجدل وغير ذلك من العلوم الكثيرة النّافعة. وتُوفّي القاضي أبو الطّيّب طاهر بن عبد الله الطّبري في شهور سنة خمسين وأربعمائة ببغداد. ابن ماكولا، الإكمال، ج: ١، ص: ٤٦٥؛ ابن كثير، البداية والنّهاية، ج: ١٢، ص: ٧٩، الكتانيّ، ذيل مولد العلماء، ج: ١، ص: ٢٠٤.

٤ الجندي، محمد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، ج: ٢، ص: ٧٩٨.

ورسالة الصّاهل والشّاحج، ولسان الصّاهل والشّاحج، والقائف ومنار القائف: فإنّ هذه الرّسائل عملها لعزيز الدّولة فاتك الرّوميّ. وهذا ولي حلب من سنة ٤٠٧هـ إلى أن قتل سنة ٤١٣هـ فتكون هذه الرّسائل خلال هذه المدّة.

والرّسالة السّنديّة: عملها لسند الدّولة، وكان واليًا على حلب سنة ٤١٤هـ.

وتاج الحرّة: إذا صحّ أنّه عمله لزوجة صالح بن مرداس[1]؛ وهذا تولّى حلب من سنة ٤١٤هـ إلى سنة ٤٢٠هـ.

ورسالة الغفران: وفيها[2] ما يشعر بأنّه وضعها سنة ٤٢٤هـ لأنّه ذكر في الأولى «قاضي حلب في أيّام شبل الدّولة[3]»

وذكر في الثّانية أنّه «لا يجوز أن يخبر مخبر منذ مائة سنة أنّ أمير حلب... في أربع وعشرين وأربعمائة اسمه فلان...»

وكتاب شرف السّيف: لأنوشتكين الدّزبريّ[4]، وهذا ولي دمشق للظّاهر سنة ٤١٩هـ إلى سنة ٤٣٤هـ وقد وضع له هذا الكتاب وهو وال على دمشق، أي ما بين سنة ٤١٩هـ وسنة ٤٢٩هـ.

ورسالة ضبعين: كتبها إلى معزّ الدّولة ثمال بن صالح[1] الذي ولي حلب سنة ٤٣٤هـ.

---

[1] صالح بن مرداس: أبو عليّ صالح بن مرداس بن إدريس الكلابيّ أوّل ملوك بني مرداس بحلب انتزعها من يدي نائبها عن الظّاهر بن الحاكم العبيديّ في ذي الحجّة في سنة سبع عشرة وأربعمائة ثم جاءه جيش كثيف من مصر فاقتتلوا فقتل أسد الدولة هذا في سنة تسع عشرة وأربعمائة. انظر ابن كثير، البداية والنّهاية، ج: ١٢، ص: ٢٧.

[2] أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق وشرح الدّكتورة عائشة عبد الرّحمن «بنت الشّاطيء»، القاهرة: دار المعارف، ط: ١١، ص: ٢٥٦ و٤٥٠.

[3] شبل الدّولة: أبو كامل، نصر بن صالح بن مرداس، ولي حلب سنة ٤٢٠هـ بعد مقتل أبيه، وظلّ عليها حتى قتله جيش المصريّين في موقعة حاسمة على نهر العاصي عام ٤٢٩هـ. أنظر ابن الأثير، التّاريخ، ج: ٩، ص: ١٦٢، والذّهبيّ، سير أعلام النّبلاء، ج: ١، ص: ٣٢٦.

[4] أنوشتكين الدّزبريّ: كان نائب المستنصر بالله صاحب مصر بالشّام وقد كان كبيرًا على مخدومه بما يراه من تعظيم الملوك له وهيبة الرّوم منه. الشّيبانيّ، الكامل في التّاريخ، ج: ٨، ص: ٢٥٢

ورسالة الملائكة: وضعت نحو سنة ٤٣٥هـ تقريبًا.

وذكرى حبيب: ابتدأ قراءة الجزء الثّاني منه على أبي العلاء أبو الحسن يحيى الكرداني سنة ٤٤٦هـ.

وضوء السّقط: عمله لتلميذه أبي عبد الله محمّد بن محمّد الأصبهانيّ[٢] الذي لازمه من نحو سنة ٤٤٦هـ إلى أن مات سنة ٤٤٩هـ.

وعون الجمل: يقال: إنّه آخر كتاب أملاه؛ ويقال: إنّ آخر كتاب أملاه هو «ضوء السّقط».

ورسائله إلى داعي الدّعاة بمصر: وقد كانت بعد سنة ٤٤٥هـ...

وقد قدمنا أنّ أوّل كتاب وضعه أو أتمّه بعد عودته من بغداد هو «الفصول والغايات» ثمّ «الأيك والغصون» ولكن لم يعيّن لنا زمن كلّ منهما على التّحقيق.[٣]

الفروق بين نثره في الطّور الأوّل والطّور الثّاني

يشترك نثر أبي العلاء في الطّورين في أمور كثيرة كاستعمال الكلمات اللّغويّة القليلة التّداول، والسّجع والبديع، واستخدام المسائل والاصطلاحات العلميّة، والأمثال والحِكَم، والاستشهاد ببيت من الشّعر أو بعض بيت أو أبيات، والإشارة إلى الحوادث التّاريخيّة والرّجال المعروفين في التّاريخ وما شاكل ذلك. وفي كلا الطّورين يتمثّل للقارئ حرص أبي العلاء على تحكيم العقل وقبول ما يقبله، ورفض ما يرفضه من غير استسلام لقول العلماء أو غيرهم. فقد تبرّأ في «رسالة المنيح» من مزاعم المنجّمين وبعض الفلاسفة الزّاعمين أنّ «المشتري والزّهرة...يبلغان المحابّ

---

١ معز الدّولة ثمال بن صالح: معز الدّولة ثمال بن صالح بن مرداس الكلابيّ صاحب حلب. تُوُفّي ثمال بحلب قريبًا من استيلائه وذلك في ذي القعدة سنة أربع وخمسين وأربعمائة. أنظر ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج: ٤، ص: ٣٥٣.

٢ أبو عبد الله محمّد بن محمّد الأصبهانيّ: أبو عبد الله محمّد بن محمّد الأصبهانيّ الفقيه الشّافعيّ تفقّه بالمدرسة النّظامية وأتقن الخلاف وفنون الأدب وسمع من الحديث. وكان ينشيء الرّسائل باللّغة العربيّة والعجمية أيضًا. وصنّف التّصانيف النّافعة من ذلك خريدة القصر وجريدة أهل العصر وذكر العماد المذكور الشّعراء الذين كانوا بعد المائة الخامسة إلى سنة اثنتين وسبعين وبعدها وجمع شعراء العراق والعجم والشّام والجزيرة ومصر والعرب ولم يترك إلا النّادر كتابه المذكور عشر مجلدات. أنظر اليافعيّ، مرآة الجنان، ج: ٣، ص: ٤٩٢.

٣ الجنديّ، محمد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، ج: ٢، ص: ٧٩٨ – ٧٩٩.

من تولّياه.» وصرّح فيها بأنّه لا يعتقد أنّ «الهواء يجتذب أجزاء البحار، فيسقي من تحته الأمطار العذبة» كما صرّح بهذا في قصيدة في السّقط حيث يقول:

وقد يُجْتَدَى فضْلُ الغمامِ وإنّما
من البحرِ فيما يزْعُمُ النّاس يَجْتدِي[1]

وفي كلا الطّورين يمثّل نثر أبي العلاء شخصه وعواطفه. وكتابه الذي أرسله إلى أهل المعرّة برهان ساطع على ذلك؛ ويحرص في كليهما على إخفاء شخصه في رسائله، ويتضاءل أمام مكاتبه، ولكن غزارة علمه وسعة أدبه تظهران ما يريد أن يخفيه.[2]

عفّة ألفاظه وسببها

وألفاظه في كلا الطّورين عفيفة بريئة من الكلمات التي يأباها الأدب وإن لم يأبها الأدباء والكتّاب في عصره. وسبب ذلك أنّه التزم في حياته كلّها الجدّ والصّدق، والاعتصام بحبل المروءة والدّين؛ وبالغ في التّشدّد على نفسه في ترك كثير من الأمور المباحة. ومن كانت سجيّته كذلك فمن الحقّ أن يعفّ لسانه كما عفّت نفسه عن الملاذّ واللّهو والمجانة.[3]

مميّزات الطّور الثّاني

ويمتاز الطّور الثّاني من الأوّل بأمور منها:

١. سعة الخيال

فليس فيما رأيناه من رسائل المعرّيّ أوسع خيالا وأكثر افتنانًا في الصّور الخياليّة من «رسالة الغفران» و«رسالة الملائكة» ولعلّ في رسائله التي تكلّم فيها على ألسنة السّور، والخيل، والحمائم، والطّير، ونحوها من أنواع الحيوان ما لا يقلّ عن هاتين الرّسالتين؛ وهي كلّها ممّا كتب في هذا العهد.

---

١ طه حسين (الدكتور) والآخرون، شروح سقط الزّند، ق:١، ص:٣٥٥.

٢ الجنديّ، محمد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، ج: ٢، ص: ٩٠٠- ٩٠١.

٣ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٩٠١.

٢. الاستقصاء

فإنّ أبا العلاء في هذا الطّور إذا ألـمّ بمسألة لغويّة أو غيرها استفرغ فيها أكثر ما يعلمه، ولا يفارقها حتّى يحيط بها من كلّ وجه.

٣. الأسلوب القصصيّ

وهو الأسلاوب الذي تمثّله «رسالة الغفران» و«الملائكة» ورسالته إلى خاله في تعزيته بأخيه ورسالة التّهنئة أو «الهناء» والأمثلة التي رأيناه من كتاب «القائف» وغيرها.

٤. النّقد والتّهكّم

فإنّ حظّ نثره منهما في الكور الثّاني أكثر منه في الطّور الأوّل كما يظهر ذلك في «رسالة الغفران» و«الملائكة» ورسالته إلى أبي الحسين النّكتيّ البصريّ.

وهذا الحكم قائم على استقراء ناقص، بناء على ما رأيناه من آثاره التي وصلت إلينا، وهي قلّ من كثر. ولعلّنا لو اطّلعنا على جميع آثاره لرأيناه غير ذلك.[١]

هل المعرّيّ مقلّد في نثره أم مجدّد؟

إذا نظرنا إلى ما في نثر أبي العلاء من الاعتراض بالجمل الدّعائية في أضعاف كلامه، والاستطراد من غرض إلى آخر ثمّ الرّجوع إلى الأوّل، وترادف الجمل المختلفة الألفاظ على معنى واحد، وحلّ المسائل العلميّة، والاستقصاء في البحث؛ ظننا أنّ أبا العلاء يجري على طريقة الجاحظ، بل ربّما كان أكثر منه إتيانًا بالجمل الدّعائيّة.

وإذا نظرنا إلى ما فيه من إكثار السّجع في معظم رسائله، ومن تعمّد الصّناعات البديعيّة، كالجناس، والمطابقة، ولزوم ما لا يلزم، والاقتباس من القرآن الكريم والأحاديث النّبويّة، وتضمين الأمثال وأبيات الشّعر كلّها أو بعضها، مع التّصرّف في شيء من لفظها أو بدونه، والتّلميح إلى الحوادث التّاريخيّة، والإشارة إلى بعض المصطلحات والمسائل العلميّة، والافتنان في أنواع المجاز والكنايات، وبعض الصّور الخياليّة الرّائعة ونحو ذلك؛ خيّل إلينا أنّه يطبع على غرار ابن العميد في طريقته.

---

[١] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٩٠١- ٩٠٢.

وإذا نظرنا إلى شدّة ميله إلى مزاوجة الألفاظ في الوزن، وحرصه على أن تكون متقاربة في الجرس والنّغمة، وقويّة الأسلوب؛ ومحاولته أن يكون أكثر كلامه من الحِكم، أو ما يقرب منها من جوامع الكلم؛ توهّمنا أنّه يحتذي على مثال ابن المقفّع.

ولكن عند التّحقيق يتبيّن للمتأمّل أنّ أبا العلاء لم يتعمّد إيراد شيء ممّا ذكرناه بقصد المتابعة لأحد؛ وإنّما كان هذا النّوع من الإنشاء سبيل أهل ذلك العصر، وأنّ أبا العلاء جمع ما تفرّق من أساليب غيره، وساعده على أن يجمع بين تلك الطّرق ويزيد عليها غزارة علمه وسعة لغته ومواهبه وكثرة ما كان يحفظه؛ فهو في أسلوبه هذا تابع لحكم زمانه ومواهبه، لا يقصد به متابعة ولا تقليدًا.[1]

التّجديد في نثره

يقول محمّد سليم الجنديّ: «في نثر أبي العلاء أشياء يجوز أن يقال: إنّه أبو عذرتها وابن بجدتها.»[2]

ومن تلك الأشياء:

النّثر العلميّ

فقد كان الكتّاب قبله يتصدّون في رسائلهم الأخويّة لذكر مسألة أو مسائل قليلة من علم اللّغة أو غيره؛ وأبو العلاء قد يفعم الرّسالة بمباحث متعددّة من علم واحد، أو علوم مختلفة؛ ويلحّ أحيانًا عليها بالتّحقيق والنّقد تصريحًا أو تلميحًا؛ ويكثر من التّمثيل بالقضايا العلميّة، والتّلميح إلى أحكامها كقوله في «رسالة الإغريض»: «كهاء العدد لزمت المذكر[3]...، يراني... كألف الوصل[4] يذكرني بغير الثّناء ويطرحني عند الاستغناء، وحال كالهمزة، تبدل العين[5] وتجعل بين بين...، ونوائب ألحقت الكبير بالصّغير، كأنّما ترخيم تصغير ردّت المستحلس إلى حليس وقابوسًا إلى

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٩٢، ٨٩٣.

[2] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٨٩٣.

[3] يشير إلى أنّ هاء العدد إذا لزمت المذكّر أنثت (من ثلاثة إلى عشرة).

[4] يشير إلى أنّ ألف الوصل تأتي بها في أوّل الكلمة لتمكّنك من النّطق بالسّاكن، فإذا سبقتها حركة استغنيت عنها وطرحتها من الكلام.

[5] يشير إلى إبدال الهمزة عينًا في بعض اللّغات.

قبيس[1].»[2] وكقوله فيها: «... ما دام الضّرب الأولى من الطّويل صحيحًا... وقبض الله يمين عدوّهما عن كل محن قبض العروض من أوّل وزن...»، وقوله: «وخيل كسباعي البسيط، وعصب الله الشرّ بهامة شانئهما وهو مخزوّ، عصب الوافر وهو مجزول.»[3] وكذلك قوله: «ولا عيب بسناد[4] ولا تضمين[5]...»[6]. وكقوله فيها: «إنّ حكم التّأليف في ذكر الكلمة مرّتين، كالجمع في النّكاح بين أختين...»[7]

وأشار في هذه الرّسالة إلى كثير ممّا اصطلح عليه القرّاء والصّرفيّون، من مدّ الصّوت، وتخفيف الهمز، وحذف ألف السّلام خطأ، وذكر الحروف المذلقة، والمطبقة، والشّديدة...

وكذلك في «رسالة المنيح» ذكر حكم الشّريعة الإسلاميّة في القمار، والاستقسام بالأزلاء، وأداء الفرض قبل دخول الوقت، والإحرام بعد مجاوزة الميقات، وصلاة الأمّيّ، وأنّ الهواء يجتذب أجزاء البحار، فيسقي من تحته الأمطار العذبة. وذكر منازل القمر، ومزاعم المنجّمين وبعض الفلاسفة في المشتري والزّهرة. والبيت والقافية والرّوي والتّوجيه. والمدر والجزر. ونقل الكيمياء ما خالط من المزابق.[8]

وكذلك قد بيّن كثيرًا من المسائل العلميّة في رسالته التي كتبها إلى أبي الحسين البصريّ.[9]

وفي رسالته إلى القاضي أبي الطّيب: «... لقب الجزء السّالم من الزّحاف. ولساني بشكره كثير الحركة في كلّ أوان كأنّه الكامل من الأوزان[1]. والحمد لله ما افتقر إلى عقد بيع... وصلى الله على محمّد وعترته[2] حتّى يستغني فرض الحجّ عن طواف[3]؛ وقريض عن القواف[4]...»[5]

---

[1] يعني أنّ تصغير التّرخيم تحذف فيه حروف الزّيادة.

[2] القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٢٧٠، ٢٧١.

[3] المرجع نفسه، ص: ٢٧٢.

[4] السّناد: من عيوب القافية.

[5] التّضمين: عيب من عيوب الشّعر، وهو أن يتمّ البيت دون أن يتمّ المعنى.

[6] القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، القاهرة: دار الحديث، ط: الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، ص: ٢٧٧.

[7] القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٢٩٠.

[8] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٩٤.

[9] أنظر الطّيبيّ، حسان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ١٣٢– ١٨٧.

وفي رسالة أبي الحسن بن سنان ذكر الفرض، والأداء، والأوقات، والحجّ، والميقات، وقضاء الصّوم في العيدين، وكراهة الصّلاة في البردين[٦]، وحرمة صوم عيد الفطر، وتضمّخ المحرم بعطر...[٧]

إلى غير ذلك ممّا هو مذكور في رسائله التي لم يصل إلينا منها إلا القليل، وأكثر ما وصل منها ناقص، كما هو رأي محمّد سليم الجنديّ.[٨]

الأسلوب الخياليّ

ومنها الأسلوب القصصيّ الخياليّ في الرّسائل الأخويّة، والرّسائل العلميّة؛ فإنّه لا يعرف للمتقدّمين رسالة تشبه «رسالة الغفران» في أسلوبها وسعة خيالها مع ما فيها من تحقيق ومناقشة في المسائل العلميّة.

كما لا تعرف لهم رسالة أو مقدّمة رسالة تشبه مقدّمة «رسالة الملائكة» في ذلك. وفي كتاب «القائف» كثير من الصّور الخياليّة.

ولعلّنا لو اطّلعنا على بقيّة رسائله لرأينا فيها أعظم وأجمل من هاتين الرّسالتين وهذا الكتاب.[٩]

---

١ السّالم من الزّحاف: هو الذي لا يلحقه تغيير بنقص، الأوزان: أوزان الشّعر.

٢ عترته: عشيرته.

٣ طواف: دوران حول البيت الحرام، وهو ممّا لا يستغنى عنه.

٤ القريض: الشّعر، والقوافي جمع قافية.

٥ القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٤٤٨، ٤٤٩.

٦ البردان كالأبردين: الغداة والعشيّ.

٧ أنظر القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٤٧٥-٤٧٩.

٨ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، دمشق، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ج: ٢، ص: ٨٩٥.

٩ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٩٥.

النّقد

ومنها النّقد، فإنّه كان عند المتقدّمين محصورًا في الغالب في كتب العلم، أو في الرّسائل المختصّة بمسألة أو مسائل قليلة محدودة. ولا أعرف رسالة لأحد من المتقدّمين تشتمل على مثل ما اشتملت عليه «رسالة الغفران» و«رسالة الملائكة» وجوابه إلى أبي الحسين البصريّ من المباحث العلميّة، والنّقد في الألفاظ، والمعاني، والأوزان، والقوافي، ونسبة الأبيات والقصائد، وما شاكل ذلك.[1]

ويذكر محمّد سليم الجنديّ خلاصة ممّا مضى من تجديد المعرّيّ في باب النثر العربيّ قائلا: «يسوغ لنا بعد ما تقدّم أن نقول: إنّ أبا العلاء لم يقلّد ابن المقفع[2]، ولا الجاحظ، ولا ابن العميد في نثره، ولم يتقيّد بطريقة واحدة، وإنّما اختار طريقة تخيّر لها من كلّ طريقة ما أحبّ؛ فطريقته جامعة لمعظم ما في تلك الطّرائق وقد تزيّد عليها. ويسوغ لنا أن نقول: إنّه مجدّد في نثره في نواح متعدّدة، كما ذكرنا ذلك في مواضعه.»[3]

خصائص نثره

لا نريد بخصائص نثره أنّ كلّ واحدة، ممّا سنذكره منها، لا توجد في كلام غيره على الانفراد، وإنّما نريد أنّ مجموع هذه الخصائص تمثّل لنا طريقته في نثره، ولا نرى من توفّرت جميعها في طريقة غيره. وهذه الخصائص كثيرة منها:

السّجع

كَلِف كتّاب هذا العصر بالسّجع، واستطابوا نغمته، فتفشّى في جميع الطّبقات؛ حتّى كان سببًا في انحطاط الكتابة وتأخّرها، لأنّ بعض الكتّاب استجاز لنفسه ما لا يجوز من أجله وقد غري به أبو العلاء، وقلّما تخلّى عنه حتّى في كتبه المطوّلة؛ ولعلّه كان يطرب لتقارب الحروف،

---

١ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٨٩٥.

٢ ابن المقفع: أحد المشهورين بالكتابة والبلاغة والتّرسّل والبراعة. وكان فارسياً فأسلم على يد عيسى بن علي عمّ السّفاح وهو كهل ثم كتب له واختصّ به. قال الأصمعي: صنّف ابن المقفع الدّرّة اليتيمة التي لم يصنّف مثلها في فنّها وقد سئل: من أدّبك؟ قال: نفسي، كنت إذا رأيت من غيري حسنًا أتيته وإذا رأيت قبيحًا أبيته. انظر الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، ج: ٩، ص: ١٩٨، ١٩٩.

٣ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٩٦.

وتوافق النّبرات، ويأنس سمعه لوقعها فيه. وكثيرًا ما اضطرّه السّجع إلى تقديم ما حقّه التّأخير، والإطناب في مواضع الإيجاز، وإيثار الغريب على المأنوس المتداول. على أنّ قوله في «رسالة المنيح»: «قد كان- فيمن مضى- قوم جعلوا الرّسائل كالوسائل، وتزيّنوا بالسّجع تزيُّنَ المحوِلِ بالرّجع[1]...»[2] يشعر بأنّه لا يستحن السّجع.

الجناس

لأبي العلاء، ولع شديد بأنواع من البديع، فهي تصاحب السّجع في كلامه، لا سيّما الجناس، فإنّه يكثر في كلامه.

وربّما جرّه حرصه عليه إلى استعمال كلمات، في المأنوس المتداول ما يغني عنها، كقوله: «وأين النّثْرَةُ مِن العثْرةِ والْفَرْقَدُ مِن الْغَرْقَدِ والسّاعي في أثره فارس عصا بصير، لا فارس عصا قصير.»[3]

الطّباق

والطّباق، كقوله: «بطبع راض صعاب الإغراض حتى ذلّلها وأبسّ[4] بوحوش اللغات فأهلها. فصار حزن كلام العرب- إذا نطق به- سهلا.»[5]

الاقتباس من القرآن الكريم

كقوله في كتابه لخاله أبي القاسم: «كتابي... من معرّة النّعمان، ولكلّ نبإ مستقرّ.»[6]

---

[1] تزيّن المُحْوِلِ بالرّجع: أي تزيّن الأراضي الممحلة الجدباء بالمطر، وفي رواية تزيّن المُحْوِل بالرّجع، والمحول: الطّفل ابن سنة والرّجع: الوشم.

[2] القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، القاهرة: دار الحديث، ط: الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، ص: ٣٠٦.

[3] النّثرة: الدّرع الواسعة، وكوكبان في السّماء، والفرقد، ولد البقرة الوحشيّة، ونجم في السّماء، وعصا البصير: عكاز الأعمى، وعصا الثّانية: اسم فرس قصير بن سعد اللّخميّ. وللنّصّ انظر المرجع نفسه، ص: ٢٧٧، ٢٧٨.

[4] أبسّ: ذلّلها وراضها.

[5] القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٣٠٥.

[6] الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، بيروت – لبنان: دار المعرفة، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص: ٨٧.

وقوله من كتاب لأبي طاهر:

«... بُشْرى لها تَخِفُّ الأحلام خِفَّة القَائِلِ وَلا يُلام، يا بُشْرَايَ هَذَا غُلام...»[1]

وقوله في رسالة الهناء: «ولو جاز أن تنشقّ الطّاميّة[2] لغير الكليم[3]، لانْفَرَق له غير مُلِيم[4]. وغيض الماء وقُضي الأمر واستوت على الجوديّ وقيل بعدًا للقوم الظّالمين...»[5]

الاستطراد

وعرّفه الخطيب القزوينيّ بأنّه هو: «الانتقال من معنى إلى معنى آخر متّصل به، ثم يقصد بذكر الأوّل التوصّل إلى ذكر الثّاني.»[6]

وهذا النّوع كثير في كلام أبي العلاء، منه قوله في رسالته إلى أبي عثمان النّكتيّ: «وأما النّقص فقليل، كقلّة العقل»[7] ثم أورد بيتين لابن قيس الرُّقَيّات[8]؛ ثم ذكر أنّه كان يعرف تمويه المختار فحدّث في العَسْكَر أنّه رأى قومًا على خيل بُلْقٍ، يقاتلون مع أصحاب المختار... يوهم أنّهم الملائكة... ثم عاد إلى رواية ما في البيت الثّاني منهما من النّقص. وقال فيها: «وعرفني أنّه من أهل البصرة... ثم ذكر ما قيل في البصرة، وأنّ أهلها ينسبون إلى قلّة الحنين، ثم عاد إلى موضوعه الأوّل.

---

١ المرجع نفسه، ص: ١٠٧.

٢ الطّامية: يعني اللّجة الطّاميّة، واللّجة: هي معظم البحر.

٣ الكليم: يعني موسى الكليم.

٤ غير مليم: غير آت ما يستحقّ عليه اللّوم.

٥ الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ١٩، والآية من سورة هود ٤٤/١١.

٦ القزوينيّ، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: الشّيخ بهيج غزاوي، بيروت: دار إحياء العلوم، ط: الرّابعة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص: ٣٢٨.

٧ الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ١٤٢.

٨ ابن قيس الرّقيات: هو عبيد الله ابن قيس الرّقيات القرشي العامري الحجازي، أحد الشّعراء المجوّدين، مدح مصعب بن الزّبير، وعبد الله بن جعفر، وكان مولده في أيام عمر. أنظر الذّهبي، تاريخ الإسلام، ج:٥، ص: ٤٧٩.

وفي «الفصول والغايات» ورسائله الأخرى كثير من هذا النّوع. وفي «رسالة الغفران» ذكر الحماطة ومرادفاتها، ودنانير، والثّمانين؛ وكان يذكر لكلّ لفظ ما يتعلّق به ثم يعود إلى موضوعه الأصليّ.

الأمثال وما يجري مجراها

في كتب أبي العلاء ورسائله عدد عظيم من الأمثال، وما جرى مجراها من الحِكَمِ الرّائعة، والكلم الطّيّب. ومن استقرى ما في آثارة التي وصلت إلينا من الأمثال، يعتقد أنّها استوفت معظم الأمثال. وهذا يدلّ على كثرة حفظه واطّلاعه، وعلى قدرته على التّصرّف، والاستشهاد بها، متى أراد، وفي أيّ موطن أراد.

ويقول محمّد سليم الجنديّ بهذا الصّدد: «وممّا لا ريب فيه أنّ أبا العلاء أكثر الكتّاب ضربًا للأمثال، وإرسالاً للمثل والحكمة، ولو كانت كلّها مأنوسة الألفاظ، بريئة من كلفة السّجع لكان منها خير ذخيرة، وأعظم عدّة للمتأدّب. وللمعرّيّ كتاب (القائف) يذكر فيه أمثالاً على معنى (كليلة ودمنة) ولم يتح لنا الاطّلاع عليه كلّه، لنعلم ما هو ونعرفه.»[1]

التّاريخ

يلمح بعض الكتّاب في رسائلهم إلى شيء من الحوادث العظيمة في التّاريخ؛ ويذكر بعضهم رجالاً اشتهروا فيه بوقائع مشهورة. ولكنّ أبا العلاء أكثر من ذلك حتّى يخيّل إلى الواقف على بعض كتبه أنّه تاريخ ناطق بما وقع في الأيّام الغابرة والحاضرة، وأنّه غير مبالغ في قوله:

مَا كَانَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا بَنُو زَمَنٍ
إِلاَّ وَعِنْدِيَ مِنْ أَخْبَارِهِمْ طَرَفُ[2]

ولذلک نرى في نثره الذي انتهى إلينا، على قلّته، حظًّا وافرًا للتّاريخ؛ ويتمثّل ذلك لك في «رسالة المنيح»[1] فقد أشار فيها إلى موسى عليه السلام وآياته التّسع، وإلى إبراهيم ومقامه، وآدم، وما يزعمه النّاس في أصل الطّيب، وإلى سليمان والهدهد، وشدّاد بن عاد وغيره.

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨١٣.

[2] المعرّيّ، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، ج: ٢، ص: ١٠٠.

وفي «رسالة الإغريض»[2] حيث ذكر أخا نمير، وقصيرا، والعصا، وعنترة[3]، وامرأ القيس[4]، وإخوة يوسف، وبني سدوس، وبني عبد المدان وسبأ، وبني المنذر، وعمر، والثريا. ونحو ذلك مما اشتملت الرّسالة المذكوره عليه.

وفي كتابه الذي أرسله إلى خاله يعزيه بأخيه[5]، حيث ذكر الأنبياء من آدم إلى محمّد ﷺ، ثم ذكر مصارع ملوك حمير، وطسما وجديس، وتغلّب الحبشة على اليمن، وجلاءهم عنها، وملوك العرب في الشّام والحيرة، ثم ملوك فارس، وذكر جماعة ممّن اشتهروا بالجود؛ وطائفة من الأبطال. وهذه الرّسالة تشبه أن تكون تاريخًا للعظماء. ولا توجد رسالة توسّع صاحبها فيها بذكر الحوادث المتعلّقة بالإنسان والحيوان والطّير كهذه الرّسالة.

التّرادف

يظهر للمتأمّل أنّ أبا العلاء كان يحبّ أن يظهر ثروته الأدبيّة والعلميّة واللّغويّة في كلّ موطن؛ وأنّه يروقه تعاقب الكلمات المزدوجة في الوزن؛ ويسرّه تتابع الألفاظ المتقاربة في الجرس؛ ويطربه تقويّة المعنى الواحد بإيراده في صور مختلفة من الألفاظ، وأنّ في ذلك كلّه مظهر من مظاهر التّرف العلميّ، والقدرة على الافتنان في الألفاظ والمعاني.

فترى مثل قوله في رسالة كتبها إلى صديق له سأله أن ينقصه في ترتيب المكاتبة: «فإذا أُعْطِيَتِ القوسُ بَارِيها، والخيلُ فُوَارِسَها، والقناةُ مُصَرِّفَها[6]...»[7] وقوله فيها: «ولما كان هو وسيّدي

---

[1] القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٢٩٩- ٣٣١.

[2] المرجع نفسه، ص: ٢٦٧- ٢٩٨.

[3] عنترة بن شدّاد العبسيّ (م ٦١٥م): فارس وشاعر شهير، كان يرعى الإبل والخيل، ولكنّه لم يلبث أن اشتهر بفروسيّته، وكان من أشجع العرب، للتّفصيل راجع: الزّيّات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، ص: ٤٥- ٤٧.

[4] امرؤ القيس الكنديّ (م ٥٦٠م): هو ابن حجر الكنديّ، ويكنّى أبا الحارث أو أبا وهب، وكان يقال له: الملك الضّليل، وقيل له أيضًا ذو القروح. يعدّه جمهور مؤرخي الأداب أفحل شعراء الطّبقة الأولى من الجاهليّين، لمزيد من التّفصيل راجع: مكي، الطّاهر أحمد (الدّكتور)، امرؤ القيس حياته وشعره، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣م.

[5] الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ١٨٨- ٢٤٧.

[6] أي مقوّمها.

[7] الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ٨٠.

قمرين في طُفَاوَة[1]، وشمسين في هالة، وبُشْرَيَيْن في كلمة...»[2] وهو يريد من قوله الأوّل: إذا أخذ الشّيء من يستحقّه. وهذا القدر يحصل من قوله أعطيت القوس باريها، أو من إحدى الجملتين اللّتين بعدها. ويريد من الثّاني: أنّهما في منزلة واحدة؛ وهذا المعنى يحصل من قوله: قمرين في طفاوة، أو ما بعده.

ويقول محمّد سليم الجنديّ بهذا الصّدد: «وهذا كثير في كلامه، والحصول عليه ليس بالأمر السّهل؛ لأنّه يحتاج إلى فكرة وقّادة، وقريحة فيّاضة، وحافظة لا يغيب عنها شيء، واطّلاع واسع، وقدرة على الانتقاء والتّأليف، ومراعاة السّجع والجناس ونحوه؛ وإلى ذوق سليم يحسن جمع الشّيء إلى ما يشابهه أو يقاربه؛ ويحكم المناسبة بين الشّيء ونظيره، وقلّما تيسّر هذا كلّه لغير أبي العلاء. وإكثاره من ذلك دليل على أنّه أوتي من المواهب الفطريّة والكسبيّة ما لم يتسنّ لغيره؛ ولذلك حسده النّاس على فضله.»[3]

الاستقصاء

من آثار ثروته اللّغويّة والعلميّة ما تراه من الاستقصاء في البحث، وذكر المتشابه، والمتقارب؛ والمضادّ، والمخالف، وما أشبه ذلك. فقد تمرّ به الكلمة فيلحّ عليها بالبحث، حتّى لا يكاد يدع شيئًا يتعلّق بها أو بحكمها إلا أتى عليه.

وأظهر موطن رأيته يتجلّى فيه ولعه بالبحث والتّحقيق، وقدرته على التّقصّي وإيراد الأشباه والنّظائر، والشّواذ والنّوادر، والاستشهاد على كلّ ما يورده من الأحكام الموافقة والمخالفة، «رسالة الملائكة»[4] فإنّها تدلّ على أنّ صدره وعى كلّ شيء، وحافظته لم يفتها شيء، وذاكرته لم يغب

---

[1] الطّفاوة: دائرة القمرين للشمس والقمر، والهالة: دائرة الشّمس لهما، وعند الإفراد: الهالة دائرة القمر، والطّفاوة دائرة الشمس.

[2] الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ٨٢.

[3] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨١٦- ٨١٧.

[4] أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الملائكة، تحقيق وشرح محمّد سليم الجنديّ، بيروت: دار صادر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

عنها شيء؛ وإذا رجعت إلى ما كتبه فيها في «إيّاك»[1] و«مهيمن»[2] و«آية»[3] و«اسم»[4] و«اثنين»[5] و«سيد»[6] وجدت أعظم ممّا تتوقّع.

وذكر في أوّل «رسالة الغفران» لفظ «الحماطة» ثم أتبعه بلفظ «الحضب» و «الأسود» و «الأبيض»[7] وفسّر كلّ واحد منها، وبيّن ما يتعلّق به، واستشهد لقوله وقال: «إنّ في منزله لأسود[8]» وعلى ذكر الأسود سرد طائفة من أسماء من اشتهر أو اتّصف بالأسود، أو سويد، أو سودة. وذكر جملة من معاني الأبيضين[9].

وذكر منها كلمة «الدّنانير» وعلى ذكرها ذكر دنانير مصر التي قالها معاوية لعمرو بن العاص. والدّنانير التي ألغز عنها الشّاعر، والدّنانير التي ذكرها في شعره كلّ من المرقّش، والنّابغة الجعديّ، ورداد الكلابيّ، وابن قيس الرّقيّات، وقيس بن الخطيم، وربيعة بن المكدم، وسحيم، والأخطل، والضّبيّ، والمتنبيّ.

---

[1] أنظر المرجع نفسه، ص: ٥٥.

[2] أنظر المرجع نفسه، ص: ٢٢٨.

[3] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٠١.

[4] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٢٥.

[5] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٣٨.

[6] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٦٨.

[7] المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق: د. محمد الإسكندرانيّ، ود. إنعام فوّال، بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثانية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص: ٣٣- ٣٩.

[8] أسود: ج أساود وهي الحيّات سمّيت كذلك للضّرر النّاجم عنها. والأنثى أسودة وهي أخبث الحيّات وأعظمها وأجرأها.

[9] الأبيضان: هما الشّحم واللّبن وقيل: الشّحم والشّباب وقيل: الخبز والماء، وقيل: الماء واللّبن ومنه القول:

ولكنّكما يمضي لِيَ الحولُ كاملا
وما لي إلا الأبيضين شرابُ

فيعني: الماء واللّبن. ويقال بيّضت السّقاء والإناء: أي ملأته ماء أو لبنًا.

وذكر آية من القرآن الكريم فيها لفظة الدّينار وأبياتًا من الشّعر ذكر فيها الدّينار أو الدّنانير؛ وأشار إلى الحوادث المرتبطة بها. كما ذكر دينار النّخّة وهو ما يأخذه المصدق إذا فرغ من الجباية.[1] ولو شاء الإنسان أن يجعل ممّا أورده في الدّينار أو الدّنانير رسالة مستقلّة لاستطاع. وبعد أن ذكر ذلک عاد إلى غرضه الأوّل في رسالة الغفران.

ثم ورد في عرض كلامه لفظ «الثّمانين» فذكر أبياتًا فيها لفظ الثّمانين لكلّ من الأعشى، وعروة بن حزام، وللعلويّ البصريّ، والسّنبسيّ، وهمام بن غالب، وعوف بن المحلم، والعتريف، وذكر مثلا فيه لفظ الثّمانين، وقرية تعرف بثمانين.[2] ثم ذكر «الأخت» وأورد طرفًا مما يتعلّق بهذا اللّفظ[3]. وفي رسالة الغفران كثير من مثل ذلک.

وقد يمرّ بالكلمة فيذكر جملة من المعاني التي وضعت لها، أو المواطن التي استعملت فيها، أو المعاني التي يجب أن تصرف إليها وتحمل عليها. كما ترى ذلک في لفظ «التّاج»، و«القضيب»، و«الفريد»، و«المرجان» وهي أسماء كتب ابن الرّاونديّ التي ذكرها في رسالة الغفران[4]. وقد يناقش العلماء أو الشّعراء؛ ويبيّن مواطن الضّعف فيما ذكروه؛ كما ترى ذلک في لفظ «بعض» ولفظ «تأتاله» الآتي ذكرهما في مبحث النّقد في كلام لبيد.[5]

وكلامه في لفظ «البواسن»[6]، وفي كلمة «إوزّة»[7] وفي لفظتي «أنطاكية[8] وملطية[9]»[10] يشعر بأنّه كان مولعًا بالبحث عن أصل الكلمات الذي اشتقّت منه، وعن أوزانها.

---

[1] أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، ص: ٤٠٠- ٤٠٩.

[2] أنظر المرجع نفسه، ص: ٤٠٩- ٤١٥.

[3] أنظر المرجع نفسه، ص: ٤١٥.

[4] أنظر المرجع نفسه، ص: ٣٣٦ وما بعدها.

[5] أنظر المرجع نفسه، ص: ٩٦، ٩٧.

[6] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٤٨.

[7] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٥٠- ١٥١.

[8] أنطاكية: مدينة في تركيا بناها سلوقس. فيها بطريركية وفيها دُعي النّصارى باسم المسيحيين. ودمّرها الفرس واحتلّها العرب سنة ٦٣٨م. وفتحها الصّليبيّون فصارت عاصمة إفرنجيّة ثم دخلها السّلطان بيبرس ثم الأتراك.

[9] ملطية: مدينة على الفرات في تركيا فيها ولد المؤرّخان البطريك ميخائل السّريانيّ وغريغوريوس ابن العبريّ.

[10] أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، ص: ٣٩١.

ويقول محمّد سليم الجنديّ بهذا الصّدد: «وفي (الفصول والغايات ص: ٨٩) تصدّى إلى ذكر الثّقيل والخفيف من طرائق الغناء، فاستوفى أقسامهما وأوزانهما. وفي (ص: ٩٠) تعرّض إلى ذكر (الألف) فاستوفى أحكامها متوسّطة ومنتهية. وذكر (الفاصلة الكبرى) فأفاض في العروض من (ص: ١٣١ إلى ص: ١٣٩) ثم عاد إلى الكلام فيه من (ص: ١٤٤ إلى ص: ١٤٦) ومن (ص: ٣١٨ إلى ص: ٣٢١).»[١]

وفي جوابه إلى أبي الحسين النكتيّ[٢] استوفى كلّ ما يتعلّق بتغيير الأسماء وقصرها ومدّها، وما يعتريها من الضّرورات. وفي كتبه كثير من مثل هذا.

الخيال

يقول محمّد سليم الجنديّ: «لا نغالي إذا قلنا: إنّ أبا العلاء أخصب الكتّاب خيالاً، وأبرعهم في إحكام الصّور المتخيّلة والتّفنّن فيها.»[٣]

أمّا نثره فإنّ ما جاءنا منه قليل، وهو، على قلّته، يدلّ على أنّ مداه واسع، وأنّ فيه قدرة على ابتكار الصّور الرّائعة. وأظهر موطن يمثّل ذلك- فيما رأيناه من كتبه- «رسالة الغفران» فقد مثّل فيها القيامة، وعرض فيها أمورًا ممّا يعتقده النّاس فيها، من جنّة، ونار، وحور، وولدان، وأنهار، وأطيار، وزاد على أحوال أهلها ما جرى من الخصومة بين ابن القارح وسادن الجنّة، وبين العلماء والشّعراء والرّواة من التّناكر في رواية بيت، أو تحريف كلمة عن موضعها، أو نسبتها إلى غير قائلها، أو تفسيرها بغير ما يريد صاحبها.

وأنشا في الجنّة التي أعدّت للمتّقين من الإنس جنّة للعفاريت الذين آمنوا بمحمّد ﷺ، وهم من الجنّ الذين كانوا يسكنون الأرض قبل ولد آدم عليه السلام وليسوا من ولد إبليس، فيجتمع ابن القارح بشيخ منهم يقال لها: الخَيْتَعُورُ، أحد بني الشّيصبان أبوهدرش، ولد قبائل بعضهم في الجنّة، وبعضهم في النّار، فيسأله عن شعر الجنّ، فيقول له: «إنّ لنا آلافًا من الأوزان، ما سمع بها الإنس... وإنّي نظمت الرّجز والقصيد قبل أن يخلق آدم، وإنّه يستطيع أن يملي عليه ألف كلمة على وزن (قفا نبک) رويّها مجرور، وألفًا رويّها منصوب، وألفًا رويّها مرفوع، وألفًا من كلّ واحدة

---

١ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨١٩.

٢ أنظر الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ١٣٢ وما بعدها.

٣ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨١٩.

منها مع الهاء وبدونها، وكلّ ذلك لشاعر منّا هلك وهو كافر»[1]، ثم يسمعه قصيده على رويّ السّين أبياتها ٦٧ بيتًا[2]، وهي بكلام الجنّ أشبه منها بكلام الإنس مطلعها:

مكّة أقْوَتْ من بني الدَّرْدَبِيسْ
فما لجنّيّ بها من حَسِيسْ[3]

ويقول محمّد سليم الجنديّ عن ابتكار أبي العلاء هذه الرّسالة وعن عدم احتذائه فيها على مثال غيره:

«ولا شكّ أنّ أبا العلاء هو الذي ابتكر هذه القصّة، ولم يحتذ فيها على مثال غيره. وقد زعم صاحب (ذكرى أبي العلاء) أنّه اقتبسها من أقاصيص الوعّاظ، وليس له فيها غير التّنسيق والسّخريّة.[4]

وهذا كلام باطل، لأنّنا لا نعلم نحن ولا غيرنا في أقاصيص الوعّاظ ذكرًا لابن القارح، وصكّ توبته الذي كان يحمله، ولا لمحاورته مع خازن الجنّة، ولا ذكرًا للحححلول الكفرطابيّ؛ ولا أثرًا لأبي هدرش وشعره في الجنّة، ولا لجنة العفاريت، وجنّة الرّجز، ولم ينقل لنا التّاريخ ولا القصص شيئًا من الأحاديث التي دارت بين عديّ بن زيد، والأعشى، والنّابغة، والمرقّش، وغيرهم. ولا ما وقع بين أبي عمرو والمازنيّ والشّيبانيّ، وأبي عبيدة والأصمعيّ وغيرهم ممّن ذكره في (رسالة الغفران) على الوجه الذي ذكره فيها. وجمع بينهم في وقت واحد، وفيهم من كان بينه وبين من حاوره أعوام كثيرة.

وليس في قصص الوعّاظ أنّ إوزًا ينقلب جواري، بأيديهن المزاهر؛ ولا حيّة تقرأ القرآن، وتنقد قراءة الحسن. ونحو ذلك من القصص والحوادث والرّجال الذين ذكرهم فيها.

---

[1] أنظر المعرّي، أبو العلاء، رسالة الغفران، ص: ١٥٧، ١٥٨.

[2] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٦٣- ١٦٩.

[3] أقوت: خلت. من بني الدّردبيس: يقصد من الجن. الحسيس: الحركة، أو الصّوت الخفيف (أنظر لسان العرب، مادة «حسس»).

[4] جاء في تجديد ذكرى أبي العلاء لطه حسين، ص: ٢٣٨ ما نصّه: «لم يخترع أبو العلاء في هذه الرّسالة شيئًا كثيرًا. إنّما وردت أقاصيصُ الوعّاظ بأكثر ما فيها، فإذا كان في الرّسالة شيء فهو التّنسيق والسّخرية...»

وإنّما تخيّل أبو العلاء هذه القصّة، وذكره طرفًا ممّا يعتقده النّاس فيها ليجعلها كأنّها حقيقة واقعة، شأن أصحاب القصص الذين يذكرون فيها شيئًا من أسماء الأماكن والأشخاص ليجعلوها شبيهة بالحقيقة. وكلّما كانت القصّة المتخيّلة قريبة من الواقع والحقيقة كانت أدلّ على براعة واضعها.

وقد تخيّر هذا النّمط ليبيّن فيه ما يريده من النّقد والتّهكّم وغيرهما، لأنّه أوقع في النّفس من سرد الاعتراض والنّقد. ولذلک جعل ابن القارح ينثر على حافتي طريقه جملا من التّحقيق، وطرفًا من النّقد والتّهكّم.»[1]

على أنّ صاحب «الذّكرى» لم يلبث أن رجع إلى الصّواب، ونقض حكمه هذا حيث قال: «وحسبنا أن نقرّر الآن أنّ هذه الرّسالة هي أوّل قصّة خياليّة عند العرب. والفرنج يشبهونها بكتاب (دانتي) الطلياني. الذي سمّاه La Comedie dévine وكتاب (ملتن) الإنجليزيّ الذي سمّاه (الجنّة الضّائعة). وعندنا أنّ لقصّة المعراج صلة بهذه الأقاصيص.»[2]

وسواء أكانت لقصة المعراج صلة بها أم لا ، فإنّ القصة خياليّة؛ ولدها خيال أبي العلاء على أنّ قصص المعراج متأخرة، حدثت بعد عصر أبي العلاء أمّا المتقدّمون من المسلمين فلا يعرفونها منها، إلا ما ورد في «صحيح البخاريّ» وغيره من كتب الحديث الصّحيحة.

وليس في هذه قصّة أو شبه قصّة تتّصل بأبي العلاء أو بدانتي أو ملتن وقد أثبت جماعة من المحقّقين المتأخرين أنّ دانتي وملتن اطّلعا على «رسالة الغفران» وطبعا على غرار أبي العلاء فيها.

ويقول محمّد سليم الجنديّ عن استقصاء المعرّيّ: «وقد ذكرنا في كتبه كتاب (الصّاهل والشّاحج) وهو يتكلّم فيه على لسان فرس وبغل. و(رسالة الطّير) على نهج (رسالة الغفران) ورسالة على لسان ملک الموت، وكتاب (خطب) يتكلّم فيها على ألسنة الخيل. وكتاب (تظلّم السّوَر) يتكلّم فيها على لسان سور القرآن. و(سجع الحمائم) يتكلّم فيه على ألسن أربع حمائم. ومقدّمة (رسالة الملائكة). و(رسالة الضبعين). و(رسالة الهناء) و(القائف) وغيرها. ولا شكّ أنّ كلّ هذه الكتب أو الرّسائل من ثمرات قريحته وخياله، ولم يتسنّ لنا الاطّلاع على شيء منها إلا

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٢١.

[2] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٣٩.

رسالة الغفران، ورسالة الملائكة، وأمثلة قليلة ذكرناها من الصّاهل والشّاحج، والقائف، والهناء وغيرها.

وهذا القدر الذي رأيناه يدلّ وحده على خيال خصب، وفكر واسع، وقريحة وقّادة، وقدرة على الاختراع والتّوليد. وعسى أنّ تسامح الأيّام بإبراز البقيّة الباقية من كتبه، ليتّضح للباحث مدى خياله.»[١]

أهمّ الموضوعات لنثر المعرّيّ

وفيما يلي نذكر من الموضوعات الهامّة التي تناولها المعرّيّ في نثره، وهي كالآتية:

المسائل العلميّة واللّغويّة وما اصطلح عليه العلماء

أكثر أبو العلاء في رسائله من ذكر الأسماء التي اصطلح عليها أهل العلوم المختلفة، والإشارة إلى المسائل العلميّة. ففي «رسالة المنيح»[٢] ذكر الفاعل، والمبتدأ، والخفض، وهاء العدد، وما أشبه ذلك من مصطلح النّحاة.

وذكر الضّرب، والطّويل، والمنسرح، والوافر، والقبض، والخبل، والعصب، وما شاكل ذلك من مصطلح العروضيّين.

وذكر الحروف المذلقة، والمطبقة، والشّديدة، والرّخوة، والجهر، والهمس، ونحوها من مصطلح الصّرفيّين والقرّاء.

وفي رسالته إلى أبي الحسين النّكتيّ البصريّ[٣] ذكر من مسائل العروض، والقوافي، والنّحو المتعلّقة بالأسماء والأفعال والأعلام، وحروف المعاني، ما يجعل القارئ، يظنّ أنّها رسالة في العروض والقوافي والنّحو.

وقد يجد المتأمّل في «رسالة الغفران» كثيرًا من مباحث اللّغة والاشتقاق، والصّرف والنّحو، وفي «الفصول والغايات» مباحث جليلة في هذه العلوم، وفي الموسيقى وغيرها. ممّا يدلّ على أنّ أبا

---

[١] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٢٢.

[٢] القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٢٩٩-٣٣١.

[٣] الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ١٣٢- ١٨١.

العلاء استطاع أن يخضع العلم للنّثر كما أخضعه للنّظم. وأن يكثر من الإشارة والتّلميح إلى مسائله وأحكامه.

النّجوم

في القدر الذي وصل إلينا من آثار أبي العلاء على قلّته، ما يكفي للدّلالة على أنّه كان واسع الاطّلاع في معرفة النّجوم، وما يتّصل بها ممّا هو معروف في عصره مستطاع لمثله. وأنّه يجيد استعمال أسمائها وما إليها في كلامه. ففي «رسالة المنيح» ذكر الشّمس، والقمر، والسّهي، والغفر، والجوزاء ، والجبهة، والقطب، والنّسر، والمشتري، والزّهرة، والسّرطان، وزحل ، والسّماك، والعيوق، وسهيلا، والنّعائم وغيرها.

وفي «رسالة الإغريض» ذكر كثيرًا من غير ما تقدّم، كالثّريا، والبطين، والشّرطين، والرّشاء، والنّثرة، والفرقد، وسعد الأخبية، وغيرها.

وفي «الفصول والغايات» ذكر طائفة كبيرة منها، وهو لا يذكر كوكبًا حتّى يوطىء لذكره، ويحكم المناسبة لوضعه، ويحسن استعماله فيما يريده من الأغراض، وما يتوخّاه من النّكت البديعيّة كالجناس والتّلميح والتّورية وغيرها.[1]

النّقد

درس أبو العلاء ما درس من العلوم؛ واطّلع على ما اطّلع عليه من آراء العلماء ومذاهبهم. وقد كان دقيق الفطنة، عميق التّفكير، مولعًا بالتّمحيص والتّنقيب عن الأصول والأسباب والعلل. وكان فوق هذا يفقه كلّ ما يقرؤه، ويحفظ كلّ ما يسمعه، وقد درس الحياة وخبر ما فيها من خير وشرّ. ودرس النّاس وما عندهم من أخلاق وعادات، في الأجيال المختلفة، والأطوار المتباينة. ودرس الشّرائع، ورأى ما أدخله أصحاب كلّ شريعة عليها من العقائد والمزاعم. ورأى كيف اتّخذ المتديّنون الدّين وسيلة لنيل الدّنيا. وكيف سخّر العلماء العلم لإشباع نهماتهم من الملاذّ؛ ولنيل الحظوة عند الملوك والكبراء، ولاكتساب الشّهرة والثّروة.

فأصبح لأبي العلاء في النّقد ملكةً قويّة، كوّنتها له دراسة للحياة وأخلاق النّاس، وتعمّقه في الدّرس العلميّ.

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨١٥.

وربّما كان أكثر الشّعراء والعلماء نقدًا وتمحيصًا لكلّ ما يعرض له من مسائل العلوم وغيرها، ولا سيّما العلوم العربيّة وما يتّصل بها، ولم يوجد له كتاب خاصّ بالنّقد، وإنّما نقده موزّع في كتبه المنظومة والمنثورة.

أمّا المنظوم، فمنها «سقط الزّند» وهذا خال أو في حكم الخالي من النّقد، و«لزوم ما لا يلزم» وهذا تناول فيه نقد الأخلاق، والعادات، والمعتقدات، والمزاعم، والأنظمة، وكثيرًا من مسائل العلوم. وإذا قلنا: «إنّه أعظم كتاب في هذا النّوع فلا نكون مبالغين.»[1]

وأمّا المنثور ففيه توجد كتبه الكثيرة منها «رسالة الغفران» و«رسالة الملائكة» وغيرها من الرّسائل، و«الفصول والغايات» و«عبث الوليد» وغيرها من الكتب. وتوجد في رسالة الغفران والملائكة مسائل كثيرة انتقد فيها اللّغويّين، والنّحاة، والصّرفيّين، والقرّاء، والمفسّرين، والمحدّثين، والشّعراء، والعروضيّين، والعلماء، والرّواة.

وقام الدّكتور طه حسين بتقسيم نقده إلى قسمين:

أحدهما: النّقد العلميّ الأدبيّ، وتمثّله رسالة بعث بها إلى أبي الحسن أحمد بن عثمان النكتيّ البصريّ، ينقد فيها شيئًا من شعره فيمزج النّقد بالسّخريّة مزجًا ظريفًا ولكنّه لذّاع.

والآخر: نقد العادات والأخلاق ومألوف النّاس، وتمثّله رسالة الغفران، فقد نقد فيها كثيرًا من مألوف النّاس، ولكنّه سلك إلى هذا النّقد طريق السّخريّة، فكان على خصومه شديد الوقع، وحاز اللّذع، لا يفوقه في ذلك إلا بديع الزّمان الهمذانيّ في رسائله. وإنّما سبق البديع إلى هذا الفنّ؛ لأنّه ترك الاحتشام والوقار، ولم يأنف من ألفاظ يستحي أبو العلاء أن يفكّر فيها.[2]

وكذلك قسّم محمّد سليم الجنديّ نقده إلى قسمين وهو يقول:

«ومن يتأمّل كتبه يتبيّن له أنّ النّقد في نثره جاء على أشكال يمكن إرجاعها إلى نوعين:

أحدهما: يتعلّق بمسائل العلم وآراء العلماء.

والثّاني: يتعلّق بالأخلاق، والعادات، والمزاعم، وما شاكل ذلك.»

---

[1] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٨٣٠.

[2] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٣٥.

ثم يقول: «وألفاظه في كلا النّوعين عفيفة، بريئة من البذاءة. ولكنّها لا تخلو من تهكّم واستهزاء. والظّاهر أنّه كان يرى هذا النّمط أشدّ إيلامًا لخصمه وأبلغ أثرًا في نفسه، وأرجى لحمله على قبول الحقّ. ولو جاءنا كلّ نثره لرأينا أضعاف ما رأينا، ولكن قد يستدلّ بالقليل المتيسّر على الكثير المتعسّر.»[1]

ويتّضح لمن تأمّل نقد المعرّيّ أنّه كان واسع العلم، حريصًا على الإفادة ولذلك يودّ كلّ ما يتعلّق بالشّيء لأدنى مناسبة، أو يوجد مناسبة يتوصّل بسببها إلى ذكر فائدة أو فوائد.

السّخريّة

من أهمّ الموضوعات التي تناولها المعري في نثره هو السخريّة. فكتبه النثرية مليئة بهذه الظاهرة، فحسبك رسالة الغفران من بين كتب المعرّيّ النّثريّة، فقد أكثر فيها المعري من السخرية. كما يقول الدّكتور طه حسين بهذا الصّدد: «فأمّا السّخرية فحسبكَ أن تسمع خلاصة القصص الطّويل، الذي ساقه أبو العلاء لدخول علي بن القارح في الجنّة... فهذه الصّور التي تمثلها هذه القصّة الصّغيرة، تبيّن مقدار ما تشمل عليه رسالة الغفران من السّخريّة الخفيّة وأمثالها كثير.»[2]

الأغراض التي تناولها أبو العلاء في نثره

ينقسم نثر أبي العلاء إلى قسمين: علميّ، وأدبيّ.

أمّا النّثر العلميّ، فهو الكتب أو الرّسائل المختصّة بعلم واحد أو أكثر ككتبه الموضوعة في النّحو، والعروض، والقوافي ونحوها. وهذا النّوع لم نطّلع على شيء منه لنعلم سبيله فيه.

وأمّا النّثر الأدبيّ فهو كثير، والذي أمكننا الاطّلاع عليه قليل وقد يتّضح للنّاظر فيه أنّ أبا العلاء تناول في نثره أغراضًا كثيرة، ولم يقصر همّه على غرض معيّن. فمنها:

المدح

فقد كان يكثر منه في رسائله، لا سيّما الأجوبة منها؛ لأنّه كان يحبّ أن يعظّم شأن مخاطبه، حتّى يجعله كلّ شيء وفوق كلّ شيء.

---

[1] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٣٠.

[2] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٣٦- ٢٣٨.

التواضع

ويلازم هذا المدح تواضعه وتحقير نفسه أمام مخاطبه؛ فإنّه يصغر شأنه ويتضاءل، حتّى يكاد يكون أخفى من السّهى، كما يتبيّن ذلك في «رسالة المنيح» فإنّه جعل الوزير أبا القاسم المغربي سيّدًا حبْرًا، مالكًا أعنة[١] النّظم والنّثر. وجعل قراءة كتابه نسكاً.[٢] وأظهر أنّ أدبه بالنّسبة إلى أدب الوزير كالقطرة في المطرة.

وكذلك جعله في «رسالة الإغريض»: «فقد نصب- للآداب- قبّة[٣] صاد الشّأم فيها كشامة المعيب[٤]، والعراق[٥]، كعراق الشّعيب[٦].»[٧]

وجعل نظمه في الذّكاء مثل الزّهر، وفي البقاء مثل الجوهر، ووصف كتابه «مختصر إصلاح المنطق» وبالغ في الثّناء عليه. وجعل نفسه كهاء الوقف، وألف الوصل. إلى أن أظهر أدبه وفضله.[٨]

ومدح البغداديّين في كتابيه إلى خاله وإلى أهل المعرّة.[٩] وهذا سبيله في كتابه إلى أبي طاهر[١٠] وأبي الحسين التّكتيّ.[١١] وفي مقدمة «رسالة الملائكة» وفي «رسالة الغفران» وفي رسائله إلى داعي الدّعاة، والوزير الفلاحي وغيرها. فهو يغمر رسائله بالثّناء على مخاطبه، كما يغمرها بعواطف الحبّ والولاء والتّواضع.

---

١ الأعنّة: جمع عنان، وهو سير اللّجام الذي تُمسَك به الدّابة.

٢ القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٣٠٠.

٣ شبّه أبا القاسم المغربيّ بالنّابغة الذّبيانيّ الذي كانت تضرب له قبّة في سوق عكّاظ حيث يحكم بين الشّعراء، وقد حفلت بأخباره كتب الأدب.

٤ شامة المعيب: هي الخال (والجمع شام وشامات) ورجل أشيم: بجسده شامة، والمعرّيّ يعني أنّ القبّة التي أقامها أبو القاسم قد انتظمت الآداب كلّها فأصبحت فيها الشّأم كالخال الذي يشوّه منظر الجسم.

٥ العراق الأوّل معروف وهو البلد، والعراق الثّاني: الجلد المثنى المخروز في أسفل المزادة.

٦ الشّعيب: المزادة، أو: السّقاء البالي.

٧ القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٢٧٣، ٢٧٤.

٨ أنظر المرجع نفسه، ص: ٢٧٠، ٢٧١.

٩ أنظر الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ٨٧، و١٠١.

١٠ أنظر المرجع نفسه، ص: ٨٧، وص: ١٠٦ وما بعدها.

١١ أنظر المرجع نفسه، ص: ٨٧، وص: ١٣٢ وما بعدها.

التّهنئة

وفي رسائله رسالة يهنّيء فيها بمولود[1] تفاءل له باسمه وكنيته، وبولادته يوم الجمعة في أيّام العجوز عند انقضاء الشّتاء، واستقبال الرّبيع، ولم تخل هذه الرّسالة من طابعه العلميّ الأدبيّ؛ فإنّه ذكر فيها ما للفظ الجمعة والعجوز من معان يتفاءل بها وما للزّمن من مزيّة. ونثر خلال كلامه شيئًا من الأمثال، وأشار إلى حديث قَيْلَةَ التي وفدت على الرّسول ﷺ.

وكذلك له «رسالة الهناء»[2] التي هنّأ بها شخصًا ضافه شخص آخر. وهي لم تتجرد من طابَعه العلميّ والأدبيّ، ومن تواضعه وتصاغره. وقد ابتكر فيها قصّة الأسد والطّائر الجارح، وأشار إلى رجال معروفين في التّاريخ.

الشّفاعة

وله رسائل تدلّ على براعة في الشّفاعة، عند ذوي الكلمة المطاعة، وقدرة على استمالة القلوب لقبولها. وسبيله فيها أن يجعل المشفوع له بمنزلة نفسه، ويستميل المشفوع عنده إلى قضاء حاجته، وقد كتب رسالة إلى بعض أولياء السّلطان، يشفع عنده في صديق له كان عاملاً.[3] استهلّها بالدّعاء له، وثنّى باعترافه بالتّقصير عمّا يجب عليه، ثمّ أقسم أنّه أشوق إليه من الحمامة إلى هديلها، واعتذر عن تقصيره بترك مكاتبته، ثم بيّن أنّه هو والمشفوع له فرعا سَمُرَةٍ[4]، وقضيبا أراكة[5]، يميل بميله، ويعتدل باعتداله، ورغب إليه في إعادته إلى أطفاله، بأسلوب يلين الصّخر، ويفعل فعل السّحر، وهو موسوم بسمته العلميّة أيضًا. وكتب رسالة أخرى في محبوس ذبح لصّ أربع دجاجات لأمّه الفقيرة، وبيّن منزلتهن عندها؛ وأنّ تأخّر إطلاقه يفضي إلى أن يسرق الدّقيق وغيره... ولم تخل هذه الرّسالة من أمثال سائرة، وطرف نادرة، وتحكّم شديد، شأن أمثالها من رسائله.

---

[1] أنظر المرجع نفسه، ص: ٢٤٨ وما بعدها.

[2] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٤ وما بعدها.

[3] أنظر المرجع نفسه، ص: ٧٢- ٧٧.

[4] السّمرة: ضرب من شجر الطّلح.

[5] الأراكة: شجر طريّ طيّب الرّائحة، ومنه السّواك.

التّعزية

توجد في رسائله رسالتان في التّعزية:

إحداهما: كتبها بعد وفاة أمّه إلى خاله أبي القاسم يعزّيه فيها.[1]

وهذه الرّسالة تفيض بالأسى، وتنمّ على حزن عميق، ولوعة متّقدة. وقد مزج فيها حمد الله بالدّمع، واستكّ سمعه، وثقل لسانه وانقطع أمله من كلّ خير بعد أمّه. ولقد أجاد غاية الإجادة في التّعبير عن استمرار حزنه حين شبّهه بنعيم أهل الجنّة، كلّما نفد تجدّد.

وثانيتهما: كتبها إلى خاله هذا يعزّيه بأخيه أبي بكر.[2]

وهذه الرّسالة لا تقلّ عن سابقتها في إظهار اللّوعة والحزن، إلا أنّه أوجز في المقال، ووفى المقام حقّه حين قال فيها: «ولو كان الحزن ممّا يُوزَن، ثم وُزِنَ أسفي بثبير، لرجح به...» وقوله: «وأنّه لم يبق لي بعد ذلك الشّاب رحمه الله لبّ مُمْلٍ، ولا لبيب مُسْتَمْلٍ...»

وقد نقم فيها على الدّنيا، واعترض كثيرًا من مصارع العظماء من الإنس ومن سباع الوحش، وجوارح الطّير، وحيوان البرّ والبحر، وأثنى على الفقيد فجعله هاديًا أمينًا، وأثنى على عقبه، وقد جمع في هذه الرّسالة المدح إلى التّفجّع؛ وأفرغهما في قالب صحيح، ولهجة معرّبة، وملأها بالقصص والعبر، ليسلي خاله في مصابه، ويخفّف آلامه، فهو في تعازيه النّثريّة بارع مثله في مراثيه الشّعريّة، ولا تعرف العرب رسالة في التّعزية على هذا الطّراز قبل أبي العلاء.[3]

الوصف

لأبي العلاء في باب الوصف آيات رائعة، ومعان طريفة، منها ما هو محسوس، ومنها ما هو معنويّ. أمّا معانيه المحسوسة فإنّه يستمدّها ممّا حفظ ووعى؛ ولكنّه يتصرّف فيها تصرّفًا بديعًا، يضفي عليها وشيًا محبّبًا من الرّونق والطّلاوة. وأمّا معانيه المعنويّة فإنّه يستمدّها من طبعه الفيّاض، وخياله الخصب، وقريحته المطاوعة، ومادّته الغزيرة. وإنّك لتراه يجود في الأوصاف المحسوسة الدّقيقة كأنّه يراها، وهذا سبيله في وصفه الشّعريّ.

---

[1] أنظر الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ٨٧.

[2] أنظر المرجع نفسه، ص: ١٨٨ وما بعدها.

[3] الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٢٦.

وصف كتابًا أنفذه إليه الوزير أبو القاسم المغربيّ، فجعله «موشّحًا بكلّ شذْرة أعذب من سلاف العنقود، وأحسن من الدّينار المنقود. فجاء كلوائح البروق، أو يوح[1] عند الشّروق»[2] وجعل لكاتبه «طبعًا راض صعاب الإغراض حتّى ذللّها، وأبسّ[3] بوحوش اللّغات فأهلها... فمثله مثل حارسة الكحلاء[4]، تسمح بالمسائب الملاء، تطعم الغَرَب[5]، وتجود بالضَّرَب وتجني مرّ الأنوار، فيعود شهدًا عند الاشتيار.»[6] ثم قال فيه: «شاهدنا فيما سمعناه: المعنى الحصير[7]، في الوزن القصير، كصورة كسرى في كأس المشروب[8]، وتمثال قيصر في الإبريز المضروب[9]. لم يزد به ضيق الدّار، وقصرالجدار...» إلى غير ذلک ممّا أتى به في «رسالة المنيح».

وقال في «رسالة الإغريض»: «ووقفت على مختصر إصلاح المنطق، الذي كاد بسِماتِ الأبواب[10]، يغني عن سائر الكتاب؛ فعجبت كلّ العجب من تقييد الأجمال[11]، بطلاء[12] الأحمال؛ ونقل قلب البحر، إلى قَلْتِ النَّحْرِ،[13] وإجراء الفرات، في مثل الأَخْرات[14]؛ شرفًا له تصْنيفًا شَفَى

[1] يوح: الشّمس.

[2] أنظر القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٣٠٢.

[3] أبسّ: ذللّها وراضها.

[4] حارسة الكحلاء: النّحلة تحرس الشّجر، أي تحميه لتمجّه ضَرَبًا، والضَّرب: العسل.

[5] الغرب: نبت مرّ.

[6] أنظر القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٣٠٥.

[7] الحصير: المستوعب، من حصره أي استوعبه.

[8] كأس المشروب: يشير إلى عادة الفرس التي جروا عليها في تصوير كسرى على كؤوسهم.

[9] الإبريز المضروب: يشير إلى صورة قيصر على الدّينار.

[10] سمات الأبواب: علاماتها.

[11] الأجمال: جمع جمل.

[12] الطّلاء: الخيط، يقول: إنّني عجبت كيف استطاع أن يقيّد الجمل القويّ بتلك الخيوط التي لا يُقيّد بها إلا الحمل الضّعيف.

[13] القلت: النّقرة في الجيد، وإنّما سمّيت كذلك تشبيهًا لها بقلت الصّخر وهي النّقرة يجتمع الماء فيها.

[14] الأخرات: جمع خَرْت، وهو ثقب الإبرة، أو ثقب الأذن- يقول: وعجبت كيف جمع كلّ هذه الفوائد في مثل هذا المختصر الصّغير، فهو بذلك كمن قدر على وضع البحر في نقرة النّحر، وجمع ماء الفرات في مثل ثقب الأذن.

الرّيب، وكفى من ابن قُرَيْب[1]، ودلّ على جوامع اللّغة بالإيماء كما دلّ المضمر[2] على ما طال من الأسماء...»[3]

وقال فيها أيضًا: «وسيدنا- أطال الله بقاءه- القائل النّظم في الذّكاء[4]: مثل الزّهر، وفي البقاء[5]: مثل الجوهر. تحسب بادرته: التّاج، ارتفع عن الحجاج[6]. وغابرته: الحجْل في الرّجل، يجمع بين اللّفظ القليل، والمعنى الجليل، جمع الإفْعوانِ- في لعابه- بين القلّة، وفقد البلّة[7]؛ خشُن فحسُن، ولان فما هان، لين الشّكير[8]، يدلّ على عِتْقِ المِحْضِير[9]. وحرش[10] الدّينار آية كرم النّجار...»[11]

وقال فيها في وصف الكتاب: «فقد ناب في كلام العرب الصّميم، مناب مرآةِ المنجّم[12] علم التّنجيم[13]، شخصها ضئيل ملموم، وفيها القمران والنجوم.»[14]

ووصف نفسه بأنّه لا يقصر بإجابة من بدأه بالمكاتبة فقال: «لا مَعْتَبَةَ إن جاريتُ ببكِّيَ[1] القَطر، عن زكيّ[2] القَطْر. هو بدأني بما لا أستحقّ، فأجبت بما أوْذَمَه[3] عليّ الرّقّ. ولم أكن كعاقرِ

---

[1] ابن قريب: هو الأصمعيّ.

[2] المضمر: الضّمير.

[3] أنظر القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٢٨٥.

[4] الذّكاء: سطوع الرّائحة، انتشار الطّيب.

[5] البقاء: الخلود.

[6] الحجاج: العظم ينبت عليه الحاجب.

[7] البلّة: الشّفاء.

[8] الشّكير: الشّعر في أصل عرف الفرس كأنّه زغب، وما ولي الوجه والقفا من الشّعر.

[9] المحضير: الفرس الشّديد العدو.

[10] حرش: خشونة.

[11] أنظر القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٢٧٦-٢٧٧.

[12] المنجّم: الفلكيّ.

[13] التّنجيم: علم الفلك.

[14] أنظر القاضي، محمّد عبد الحكيم، وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، ص: ٢٨٩.

الرّمل، أُمْطَرُ فلا أُرَوِّضُ، وكحفير الميِّت، أُعَوِّضُ ولا أُعَوِّضُ. لا أقلّ من كوني مثل وذيلةِ الغَرِيبَةِ، وزَلَفَةِ المضِرّ الأرِيبَةِ[4]، يطّلع فيها ذو الوجه الجميل، فتجتهد له في التّمثيل...»[5]

عيوب نثره

لا يكاد يجد الباحث في نثره ما يعاب به، إلا تكلّف السّجع، واستعمال كثير من الكلمات التي يقلّ تداولها. ويقول محمّد سليم الجنديّ بهذا الصّدد: «على أنّ السّجع كان مرغوبًا فيه في ذلك العصر؛ وأنّ كثيرًا من الألفاظ التي نعدّها اليوم غريبة بالنّسبة إلينا لم يكن غريبًا في عصره... ولو قدر لنا الاطّلاع على جميع نثره لرأينا فيه صنوفًا من الأدب السّاحر، والعلم الزّاخر، والبراعة الرّائعة، والخيال الخصيب.»[6]

---

١ البكّي: اللّبن القليل الذي يحلب بالفطر أي بالسّبابة والأصابع.

٢ الزّكي: الكثير الخير.

٣ أوذمه: أي أوجبه.

٤ الأريبة: الواسعة.

٥ أنظر الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، ص: ٨١.

٦ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّيّ وآثاره، ج: ٢، ص: ٨٩٦.

الفصل الثّاني

نثر إقبال

ممّا لا مراء فيه أنّ إقبالا من الشّخصيّات الفذّة من الأمّة الإسلاميّة، الشّخصيّة التي حرّكت في نفس الوقت السّياسة والفلسفة، الاقتصاد والاجتماع، التّصوّف والفقه، الشّعر والنّثر. وذلك بتنوّع أفكاره ووفرة حماسته، وعمق إخلاصه. يُعتبر شعر إقبال بمثابة صوت فعّال للإنسان الحرّ الذي يمتلئ قلبه بمشاعر النّهضة للإسلام من ناحية ومن ناحية أخرى يمثّل نثره مختلف الجوانب الفكريّة للأمّة الإسلاميّة أيضًا. وكتب إقبال حول المواضيع العلميّة المختلفة، وكتب كتابًا مستقلا في علم الاقتصاد. وكان له رغبة شديدة وعميقة في التّصوّف, ويوجد هناك باب أو بابان للتّصوّف في نثره إضافة إلى شعره الكثير فيه. وكتب إقبال عدّة مقالات علميّة إجابة لمختلف الحاجات، وتتّضح أفكاره من هذه المقالات أيضًا. وعلاوة على هذا كتب إقبال عدّة رسائل إلى أصدقائه وأحبابه، ولهذه الرّسائل أهمّيّة قصوى في نثر إقبال. وكتب إقبال التّقاريظ على مختلف الكتب إجابة لطلبات الأصدقاء أو كتبها بنفسه دون أن يطلب منه أحد لكتابتها. ولا نستطيع أن ننكر أهمّيتها في نثر إقبال الأرديّ. إذن يحمل نثر إقبال تفصيلات فكره وجزئيّاته. ولا نرى هذه التّفاصيل وتلك الجزئيّات إلا في نثره. وأشار إلى ذلك الدّكتور (عبادت بريلويّ) Ibadat Baraylawi بقوله: «لا يتضمّن إنتاج إقبال النّثريّ كلّ ما في شعره فحسب إنّما لا نجد تفاصيل أفكاره وجزئيّاتها إلا في نثره.»[1]

وهناك عدد كثير من العلماء الذين اهتمّوا بدراسة إقبال يرون أنّ نثر إقبال كان يحمل له الحيثيّة الثّانويّة، ولم يهتمّ إقبال بنثره مثل ما اهتمّ بشعره. مع ذلك نرى أنّ هناك آثارًا عظيمة لنثر إقبال أمام أعيننا. وبغضّ النّظر عن تصانيفه النثريّة المستقلّة توجد هناك رسائله ومقالاته النّثريّة في عدّة كتب.[2]

---

[1] بريلوي، عبادت (دكتور)، اقبال کی اردو نثر، أي نثر إقبال الأردويّ، لاهور: مجلس ترقي أدب، ط: الأولى، ١٩٧٧م، ص: ٢، ٣.

[2] هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، لاهور: إقبال أكاديمية باكستان، ط: الثّانيّة، ٢٠٠١م، ص: ٢٧٩.

يوجد نثر إقبال في اللّغتين الأرديّة والإنجليزيّة. وحسب رأي الدّكتور عبد الله اختار إقبال في نثره أسلوبًا حيث أنّه لولم يقل شعرًا ليبقى حيًّا في تاريخ الأدب بذلك الأسلوب النّثريّ.[1]

وقال الدّكتور (رفيع الدّين هاشمي) في هذا المضمار: «لو نعتبر هذا القول- الذي ذكرناه أعلاه- مبنيًّا على المبالغة مع ذلك هذا الشّيء ممّا لا مراء فيه أنّ نثر إقبال لم يفشل قطّ في توضيح المفاهيم والمعارف.»[2]

ففيما يلي من صفحات نستعرض بعض النّماذج لنثر إقبال. وقبل البدء في آثار إقبال النّثريّة علينا أن نعرف أنّ إقبالا قد خلف لنا آثاره المرموقة بثلاث لغات: الأرديّة والفارسيّة والإنجليزيّة.

وآثاره بالأردو إمّا مقرّرات تعليميّة، وهي علم الاقتصاد، وترجمة كتاب التّربية الوطنيّة لـ«مستر ووكر» Mr Walker، وتاريخ الهند، ودروس في الأردو، وإمّا منظومات شعريّة، وهي: بانك درا (أي صوت الجرس)، بال جبريل (أي جناح جبريل)، ضرب كليم (أي ضرب موسى كليم الله عليه السّلام)، فضلا عن القسم الثّاني من أرمغان حجاز (أي هدية الحجاز).

وآثاره بالفارسيّة كلّها منظومات شعريّة، هي: أسرار خودي (أي أسرار الذّاتيّة)، رموز بيخودي (أي رموز اللاذاتيّة)، بيام مشرق (أي رسالة الشّرق)، زبور عجم (أي لوحة العجم)، گلشن راز جدید (أي حديقة السّر الجديدة)، بندگی نامہ (أي رسالة العبوديّة)، پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق (أي ماذا نعمل الآن يا أمم الشّرق)، مسافر، فضلا عن القسم الأوّل من أرمغان حجاز (هدية الحجاز).

وآثاره بالإنجليزيّة متنوّعة ومتعدّدة المصادر، فمنها بحثه للدّكتوراه *The Development of Metaphysics in Persia* (تطوّر الغيبيات في الفارس)، ومنها محاضراته في (إعادة بناء الفكر الدّينيّ في الإسلام) التي جمعها بنفسه في كتاب بعنوان: *Reconstruction of Religious*

---

[1] عبد الله، سيّد (دكتور)، میر امن سے عبد الحق تک، أي من (مير أمن) إلى عبد الحق، لاهور: مجلس ترقي أدب، ط: الثّانية، ٢٠٠٥م، ص: ٢٧٩.

[2] هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٢٨٣. وانظر زيب النّساء، اقبال کی اردو نثر: ایک مطالعہ، أي دراسة لنثر إقبال الأردويّ، إقبال أكاديمية باكستان، ط: الأولى، ١٩٩٧م، ص: ١٠.

Thought in Islam ومنها مقالات وآراء وأحاديث صحفية ورسائل خاصّة ومذكّرات وخطب متفرّقة نشرت في أوقاتها وجُمعت في كتب أو أُعيد نشرها في كتيّبات خاصّة.[١]

آثار إقبال النّثريّة

وفيما يلي نستعرض آثار إقبال النّثريّة حتّى نكون على بيّنة من آثاره النّثريّة وما فيها من المحتويات. وبذلك نستطيع فهم مدى مقدرته على إنشاء فنون النّثر والمقارنة بين نثره ونثر المعريّ بعد ذلك. فآثاره النّثريّة هي كالآتية:

١. علم الاقتصاد

حسب أقوال باحثي نثر إقبال أنّ علم الاقتصاد أوّل تأليف قام به إقبال ويُعتبر أبرز الكتب التي تمّ تأليفها حول الاقتصاد باللّغة الأرديّة.[٢]

وقد طُبع هذا الكتاب لأوّل مرّة في لاهور في ١٩٠٣م، ولم يهتمّ إقبال بإعادة طبعه طيلة حياته. ولم يتنبّه أحد لأهمّيّة الكتاب كأثر من آثار إقبال بعد وفاته حتّى أوائل السّتّينات، حيث نشره ممتاز حسن أحسن طبعة ثانية، مع مقدّمة للدّكتور (أنور إقبال قريشي) Anwar Iqbal Qurayshi، في كراتشي، إقبال أكادمي في ١٩٦١م.[٣]

ويبحث الكتاب في علم الاقتصاد وماهيّته وطريقة البحث فيه. ويبحث أيضًا في ظهور الثّروة وتبادلها، وحصّة الدّولة من الإنتاج. وهذا فضلا عن بحثه في السكّان والعمران، وظهور الضّرورات الجديدة، وأخيرًا الصّرف. وفي ختام الكتاب ثبت بالاصطلاحات الاقتصاديّة.[٤]

وفي تعليقه على هذا الكتاب قال الدّكتور (أنور إقبال قريشي) أبرز المحلّلين الاقتصاديّين وقتذاك: «في الواقع أنّ هذا الكتاب يُعدّ من المؤلّفات الابتدائيّة للعلامة إقبال وثمرة أولى لمحاولاته العلميّة في عهد الشّباب ولكنّه أينما أعطى رأيه نقد من قِبَله الوضع الاقتصاديّ الكائن في زمنه

---

١ أنظر معوض، أحمد، العلامة محمّد إقبال حياته وآثاره، ص: ٢٢٣، ٢٢٤.

٢ فتح بوري، فرمان (دكتور)، اقبال سب کے لیے، أي إقبال للجميع، لاهور: الوقار ببليكيشنز، ٢٠٠٧م، ص: ٦١.

٣ معوض، أحمد (الدّكتور)، العلامة محمّد إقبال حياته وآثاره، ص: ٢٢٦.

٤ المرجع نفسه، ص: ٢٢٦، ٢٢٧.

وبذلك يظهر جليًّا جوهر لياقته الموهوبة، وسَعَة نظره، وصلابة رأيه، وعلوّ فكره. ويُفهم من خلال دراسة الكتاب بأنّ مطالعة إقبال للفلسفة وعلم النّفس لها دور أيضًا في تنمية مجال الاقتصاد عنده.»[1]

٢. فلسفة العجم أو تطوّر ما وراء الطّبيعة في إيران (*The development of metaphysics in Persia*)

فلسفة العجم أطروحة الدّكتوراه التي كتبها العلامة محمّد إقبال في جامعة ميونيخ في ألمانيا. وقد قدّم هذا البحث باللّغة الإنجليزيّة، ونُشر لأوّل مرّة في لندن في سنة ١٩٠٨م، وأهداها إلى أستاذه آرنلد Arnold.[2]

ثم طُبع للمرّة الثّانية في لاهور سنة ١٩٥٤م، وأُعيد طبعه فيها للمرّة الثّالثة في ١٩٥٩م، وللمرّة الرّابعة في ١٩٦٤م.[3]

وقد تُرجم هذا البحث العلميّ (مير حسن الدّين Mir Hasan al-Din) إلى الأردو تحت عنوان «فلسفة عجم» ونُشر في حيدر آباد دكن[4]، في ١٩٣٦م وصُدرت عدّة طبعات من هذه التّرجمة بعد ذلك، فكانت الثّانية في ١٩٤١م، والثّالثة في ١٩٤٤م، والرّابعة في ١٩٤٦م، والخامسة في كراتشي[5] في ١٩٦٢م، والسّادسة في ١٩٦٩م.

وتُرجم الكتاب إلى البنغاليّة بعنوان ترجمته «فلسفة العجم»، ونُشر في دهاكه في ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م مع مقدّمة بقلم م. م. شريف. ثم ترجمه إلى الفارسيّة (أمير حسن آريانبور Amir Hasan Aryanpour) تحت عنوان «سير فلسفة در إيران: سير الفلسفة في إيران»، طهران،

---

1 أنظر إقبال، علم الاقتصاد، مقدّمة الدّكتور أنور قريشي له، لاهور: آئينه أدب، ط: الثّانية، ١٩٩١م، ص: ٢١.

2 أنظر جاويد إقبال، زنده رود (حيات اقبال كا تشكيلى دور)، أي النّهر الخالد (المرحلة التّطوّريّة لحياة إقبال)، لاهور: شيخ غلام على ايند سنز پبلشرز، ط: الثّالثة، ١٩٨٥م، ص: ١٢٤.

3 معوض، أحمد (الدّكتور)، العلامة محمّد إقبال حياته وآثاره، ص: ٢٣٠.

4 مدينة من مدن الهندية.

5 مدينة ساحلية من مدن باكستان الشّهيرة، وعاصمة باكستان الأولى، وأكبر مدنها من ناحية السّكّان.

١٣٤٧هـ/ ١٩٦٨م. وكذلك ترجمت السيّدة (ايفا مائروفيتش) Eva Meyerovitch هذا البحث إلى الفرنسيّة.[١]

ويتضمّن هذا البحث العلميّ لإقبال ما يلي: الثّنائية الفارسيّة، الأرسطوطاليّين الأفلاطونيّين الجدد في فارس، العقليّة الإسلاميّة، الصّراع بين الواقعيّة والمثاليّة، التّصوّف، الفطر الفارسيّ المتأخّر، خاتمة.

قال الدّكتور (فرمان فتح بوري) Farman Fatehpuri: «هذا البحث لا يساعدنا في فهم أفكار كبار المتصوّفين من العجم فحسب بل هو أساس لـ«فلسفة خودي» لإقبال أي فلسفة الذّاتيّة لإقبال، وجوانبها الحركيّة والعمليّة.»[٢]

وقد أشار إقبال في مقدّمة البحث إلى أنّ «الهدف من هذا البحث إعداد عمل أساسيّ للتّاريخ المستقبل للغيبيّات الفارسيّة». وأضاف إلى ذلك في تواضع وبساطة أنّه «ليس من المتوقّع أن يكون ثمّة فكر أصيل في عرض، الهدف منه تاريخيّ محض.»

ومع هذا فللبحث أهمّيته لسببين ذكرهما إقبال أيضًا في نفس المقدّمة، وهما:

أ- لقد حاولت أن أتابع الاستمرار المنطقيّ للفكر الفارسيّ الذي حاولت أن أفسّره بلغة الفلسفة الحديثة.

ب- لقد ناقشت موضوع الصّوفيّة بأسلوب أكثر علميّة، وحاولت أن أوضّح الأوضاع الفكريّة التي أدّت إلى هذه الظّاهرة. وعلى العكس من الرّأي المتّفق عليه عامّة، فقد حاولت أن أبيّن بالدّليل والحجّة أنّ الصّوفيّة هي نتاج ضروريّ لتفاعل عدّة قوى فكريّة وأخلاقيّة سوف تؤدّي بالضّرورة إلى إيقاظ الرّوح الخاملة وتحويلها إلى مثل عليا في الحياة.[٣]

---

١ معوض، أحمد (الدّكتور)، العلامة محمّد إقبال حياته وآثاره، ص: ٢٣٠.

٢ فتح بوري، فرمان (دكتور)، اقبال سب کے لیے، أي إقبال للجميع، ص: ٦٦.

٣ إقبال، تطوّر الغيبيّات في فارس (بالإنجليزيّة)، المقدّمة.

٣. تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)

في الواقع أنّ «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام» مجموعة الخطب التي ألقاها العلامة محمّد إقبال في اللّغة الإنجليزيّة في قاعة مدراس. وعدد هذه الخطب ستة ثم أضيفت فيها خطبة هكذا عددها في الكتاب سبع. وتمّت طباعة هذه الخطب بشكل الكتاب عام ١٩٣٠م من قبل مطبع جامعة (أكسفورد) في لندن.[١]

وهذا الكتاب يحمل بين دفتيه عصارة فكر إقبال، ويُعتبر من أهمّ أعماله الفلسفيّة الفكريّة والنّثريّة. ويتحدّث العلامة محمّد إقبال بنفسه عن هذا الكتاب بقوله: «لو تمّت طباعة هذا الكتاب في عصر الخليفة مامون الرّشيد لكان سببًا لإحداث التّغيير الجذريّ في العالم الإسلاميّ.»[٢]

ونلقي نظرة سريعة على هذه المحاضرات القيّمة لعلّنا نلتمس بعض ما أراده إقبال في تحريك الفكر الإسلاميّ، وإيقاظه من سباته الطّويل.

المحاضرة الأولى: المعرفة والرّياضة الدّينيّة

يبيّن فيها إقبال مصادر المعرفة الإنسانيّة، وأنّ القرآن الكريم يسوّي بين نواحي الإدراك الإنسانيّ كلّها في الاستمداد منها لمعرفة الحقيقة النّهائية.

ويقول إقبال ما مفهومه: «ولا بدّ من أجل إدراك هذه الحقيقة، أن يصحب الإدراك الحسّيّ هذا الإدراك الذي يسمّيه القرآن: القلب.»[٣]

---

١ هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانيف اقبال كا تحقيقي وتوضيحي مطالعہ، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٣١٩- ٣٢١، وانظر صديقي، أبو اللّيث (الدّكتور)، ملفوظات إقبال مع الحواشي والتّعليقات، لاهور: أكادمية إقبال باكستان، ط: الأولى، ١٩٧٧م، ص: ٣٧٩.

٢ أنظر فقير، وحيد الدّين (سيد)، روزگار فقير، أي وظيفة فقير، لاهور: آتش فشاں پبلی کیشنز، ١٩٨٨م، ج: ١، ص: ٢١٣.

٣ أنظر إقبال، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عبّاس محمود، ص: ٢٤.

وتكلّم إقبال في هذه المحاضرة عن قيمة الإدراك الديني في المعرفة الإنسانية وبين قدر الإلهام، وللإلهام في فلسفة إقبال مكانة عالية وهو يرى أنّ الفكر والإلهام ليسا متنافرين بل ينبعان من أصل واحد، وكلّ منهما يكمل الآخر، وفي الحقّ أنّ البداهة- كما يقول بركسون[1]- ليست إلا ضربًا عاليًا من التّفكير.[2]

وهو يقول في هذه المحاضرة: «ومن الحقّ ينبغي أن نقول- إنصافًا للدّين: إنّه أصرّ على وجوب التّجربة الواقعيّة في الحياة الدّينيّة قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل. والخلاف بين العلم والدّين لا يرجع إلى أنّ أحدهما يقوم على التّجربة الواقعيّة، وأنّ الآخر لا يقوم عليها. فكلّ منهما يبدأ ببحث التّجربة الواقعيّة، وأمّا اختلافهما فيرجع إلى خطأ الرّأي القائل بأنّ كلا منهما يتناول بالتّفسير نفس الأسس التي للتّجربة الإنسانيّة. وننسى أنّ الدّين يرمي بلوغ المعنى لنوع خاصّ من أنواع التّجربة الإنسانيّة.»[3]

المحاضرة الثّانية: برهان الفلسفة المدرسيّة على وجود الله

يقول إقبال: «إنّ حقائق التّجربة تسوغ القول بأنّ ماهية الحقيقة ماهية روحيّة وينبغي أن نتصوّرها ذاتًا. ولكن مطمح الدّين يسمو فوق مطلب الفلسفة. فالفلسفة نظر عقليّ في الأشياء، وهي بوصفها هذا لا يهمّها أن تذهب إلى أبعد من تصوّر يستطيع أن يردّ كلّ ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد.

أمّا الدّين فيهدف إلى اتّصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أمّا الدّين فتجربة حيّة ومشاركة واتّصال وثيق. وينبغي على الفكر لكي يحقّق هذا الاتّصال أن يسمو فوق ذاته...»[4]

---

[1] هنري بركسون (١٨٥٩- ١٩٤١م) فيلسوف فرنسيّ عظيم، ولعلّه أكبر فيلسوف في النّصف الأوّل من القرن العشرين، يقوم مذهبه على أنّ الصّيرورة أو التغيّر هو الحقيقة الوحيدة، وأنّ الحياة لها تلقائية خاصّة بها. أنظر لترجمته تاريخ الفلسفة الحديثة.

[2] إقبال، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربيّة: عباس محمود، ص: ٩.

[3] المرجع نفسه، ص: ٣٦.

[4] المرجع نفسه، ص: ٧٧.

المحاضرة الثّالثة: الألوهيّة ومعنى الصّلاة

يبيّن إقبال تصوّر الله تعالى في القرآن، ويقول: «والأركان الهامّة الأخرى في تصوير القرآن للذّات الإلهيّة من الوجهة العقليّة البحتة هي الخلق والعلم والقدرة والقدم.»[1]

ثم تناول الكلام على هذه الأركان بالتّرتيب في محاضرته هذه. وهو يقول في هذه المحاضرة: «فالصّلاة إذن – سواء في ذلك صلاة الفرد أم صلاة الجماعة – هي تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم المخيف. وهي فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكّد به الذّات الباحثة وجودها في نفس اللّحظة التي تنكر فيها ذاتها، فتتبيّن قدر نفسها ومبرّرات وجودها بوصفها عاملا محرّكًا في حياة الكون...»[2]

ويقول أيضًا ما خلاصته:

الدّين لا يقنع بالتّصوّر فحسب، بل يطلبه اتّصالا بمقصوده، ووسيلة هذا الاتّصال العبادة أو الصّلاة وسيلة إلى استنارة روحيّة تعرف بها الذّات الإنسانيّة، هذه الجزيرة الصّغيرة إنّها موصولة بحياة أوسع وكون أفسح.[3]

المحاضرة الرّابعة: الذّاتيّة الإنسانيّة، حرّيّتها وعدم فنائها

يقول إقبال في هذه الخطبة عن الذّاتيّة: «تتألّف الذّاتيّة من محسوسات الحياة وهكذا هي جزء نظام الفكر. فإنّ كلّ ارتعاش حاضر أو ماض للفكر وحدة غير قابلة للتّجزئة التي يكون فيها العلم و الذّكرى كلاهما، ولذا استعمال الارتعاش النّاتج بعد الارتعاش النّاتج من الارتعاش الماضي يقال له: الذّاتيّة.»[4]

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٨١.

[2] المرجع نفسه، ص: ١١١.

[3] المرجع نفسه، ص: ١٠٧.

[4] إقبال، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة أرديّة: الدّكتور وحيد عشرت، لاهور: برنت ايكسبرت، ط: الأولى، ٢٠٠٢م، ص: ١٢٦.

المحاضرة الخامسة: روح الثّقافة الإسلاميّة

يقول فيها إقبال بأنّ القرآن يبيّن أنّ الإدراك الباطنيّ ينبوع واحد من ينابيع المعرفة الإنسانيّة. وللمعرفة ينبوعان آخران هما: الطّبيعة والتّاريخ، وبالاستقاء من هذه الينابيع الثّلاثة تبلغ الثّقافة الإنسانيّة أحسن صورها.[١]

ويقول: «وهكذا فإنّ جميع خطوط التّفكير الإسلاميّ تتّجه إلى تصوّر الكون متحرّكًا متغيّرًا. ولهذا التّصوّر دعامة أخرى في نظرية ابن مسكويه[٢] عن الحياة بوصفها حركة تطوّريّة، وفي رأي ابن خلّدون[٣] في التّاريخ.»[٤]

ويقول: «فأوّل نقطة هامّة نلاحظها في روح الثّقافة الإسلاميّة هي أنّها، في سبيل الحصول على المعرفة، تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها. وواضح كذلك أنّ ظهور منهج الملاحظة والتّجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلاميّ والعقل اليونانيّ بل كان راجعًا إلى صراع عقليّ طويل المدى.»[٥]

المحاضرة السّادسة: مبدأ الحركة في بناء الإسلام

تكلّم فيها إقبال عن تصوّر الإسلام العالم على أنّه عالم حركة، وقال: إنّ الإسلام ينكر أواصر الأنساب، ويعرف بالأواصر الرّوحيّة ويقرّر أنّ حياة الإنسان روحيّة في كنهها ولا يمكن

---

١ أنظر إقبال، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربيّة: عبّاس محمود، ص: ١٥١.

٢ ابن مسكويه: هو أبو عليّ بن محمّد بن يعقوب (تُوُفّي عام ٤٢١هـ)، فيلسوف ومؤرّخ، انصرف بادئ الأمر إلى الفلسفة والطّبّ والكيمياء، وألّف كتابًا في التّاريخ عنوانه «تجارب الأمم»، وعني بدارسة الأخلاق عناية خاصّة، وله فيها مؤلّفات، منها «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، وكان ابن مسكويه أثيرًا عند السّلطان عضد الدّولة، وصاحب خزائنه. لمزيد من التّفصيل انظر الصّفدي، الوافي بالوفيات، ج: ٨، ص: ٧٢، ٧٣.

٣ ابن خلدون: عمر بن أحمد بن خلدون أبو مسلم الحضرميّ من أشراف أهل إشبيلية كان من جملة تلاميذ أبي القاسم المجريطي كان متصرّفًا في علوم الفلسفة مشهورًا بالهندسة والنّجوم والطّبّ متشبهًا بالفلاسفة في إصلاح أخلاقه وتعديل سيرته وتقويم طريقته. تُوُفّي سنة تسع وأربعين وأربع مائة ومن أشهر تلاميذه أبو جعفر أحمد بن عبد الله المعروف بابن الصّفار الطّبيب. أنظر الصّفديّ، الوافي بالوفيات، ج: ٢٢، ص: ٢٥٧.

٤ إقبال، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربيّة: عبّاس محمود، ص: ١٦٤.

٥ المرجع نفسه، ص: ١٥٦.

التّطلّع إلى أساس نفسانيّ تقوم عليه الوحدة الإنسانيّة، ينبغي أن تقوم على أسس دائمة في عقائدها وسننها متغيّرة في مظاهرها وأحوالها.

ثم يقول مبيّنًا أساس الحركة في الإسلام: «إذن فما أساس الحركة في بناء الإسلام؟ إن هذا الأساس أو المبدأ هو «الاجتهاد»».[1]

ثم يقول: «وروح التّوحيد بوصفه فكرة قابلة للتّنفيذ هو المساواة والاتّحاد والحرّيّة...»[2]

ثم يفصّل القول عن أصول التّشريع الإسلاميّ، ويقول بأنّ شريعة الإسلام قابلة للتّطوّر، ثم يقول: إنّ القرآن هو الأصل الأوّل للشّريعة الإسلاميّة... وإنّ أحاديث الرّسول المصطفى هي الأصل الثّاني العظيم للشّريعة المحمّديّة... والأصل الثّالث من أصول التّشريع الإسلاميّ هو الإجماع... والأصل الرّابع من أصول الفقه هو القياس...[3]

ثم يتكلّم عن الإجماع والقياس ويفصل القول عنهما، وفي آخر المطاف يقول: «فعلى المسلم اليوم أن يقدّر موقفه، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعيّة على ضوء المبادئ النّهائيّة، وأن يستنبط من أهداف الإسلام، التي لم تتكشّف بعد إلا تكشّفًا جزئيًّا، تلك الدّيموقراطيّة الرّوحيّة التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده.»[4]

المحاضرة السّابعة: هل الدّين أمر ممكن؟

يقول إقبال: ذلكم سؤال يشغل الإنسان في كلّ عصر ولا سيّما في عصرنا، والعالم كلّه يلتمس أساسًا يبني عليه وئام النّاس وسلامتهم.

ويقول: «ودليل الخبراء الدّينيّين في جميع العصور والأمصار هو أنّه توجد إلى جانب شعورنا العادي (بالفعل) أنواع من الشّعور (بالقوّة). فإذا كانت هذه الأنواع من الشّعور تفتح المجال لإمكان وجود تجربة تهب الحياة وتفيد العلم، فالسّؤال عن أنّ الدّين يمكن أن يكون نوعًا من تجربة أسمى وأرفع سؤال مشروع تمامًا ويتطلّب منّا الانتباه الجدّي.»[5]

---

[1] المرجع نفسه، ص: ١٧٥.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٨٣.

[3] المرجع نفسه، ص: ١٩٦ وما بعدها.

[4] المرجع نفسه، ص: ٢١٣.

[5] المرجع نفسه، ص: ٢١٨.

هذه نظرة عاجلة في بعض ما حوته هذه المحاضرات القيّمة التي تقتضي من مفكّري الإسلام في هذا العصر العناية بها، وهي جديرة بعناية من تعنيهم أحوال المسلمين في هذا العصر.

٤. تاريخ التصوّف

في الواقع أنّ هذا الكتاب ناقص ولم يتمكّن للعلامة محمّد إقبال من استكماله بأسباب مختلفة. وقام مطبع «تعمير إنسانيت» بطباعة هذا الكتاب عقب وفاة العلامة إقبال في مدينة (لاهور) وعلمًا أنّ الدّكتور (صابر كلوروي) Sabir Kalurwi قام بتحقيق هذا الكتاب وأنّه يشمل بابين فقط.[١]

مقالات إقبال

وعلاوة على هذه التّصانيف النّثريّة المستقلّة لإقبال هناك كتب أخرى للعلامة محمّد إقبال تتضمّن مختلف مقالاته ونستعرض بعضها فيما يلي:

١. مقالات إقبال

أوّل كتاب طُبع لمقالات إقبال اسمه أيضًا مقالات إقبال. وطُبع هذا الكتابُ في سنة ١٩٤٦م وقد رتّبه (تصدّق حسين تاج) Tasadduq Husayn Taj. ويشمل هذا الكتاب ١٤ مقالا وكلّها باللّغة الإنجليزيّة ما عدا خمسة. وقد تُرجمت المقالات الإنجليزيّة الموجودة في هذا الكتاب إلى اللّغة الأرديّة. وهناك توجد مجموعة أخرى لمقالات إقبال قد قام بترتيبها (عبد الواحد معيني) Abd al-Wahid Muini. وعدد مقالات هذه المجموعة ٢٤ مقالا. وطُبعت هذه المجموعة في ١٩٦٣م. وتُوجد فيها ترجمة أرديّة لثلاثة مقالات إنجليزيّة لإقبال.[٢]

٢. أنوار إقبال

يحتوي هذا الكتاب على ٣٤٨ مقال. وتتحدّث هذه المقالات عن مختلف الرّسائل النّادرة لإقبال والأسفار التي قام بها وتقاريظه على كتب مختلفة وتعليقاته وتصريحاته. والجزء الأكبر من هذا الكتاب يحتوي على النّثر بدل النّظم. وقام (بشير أحمد دار) Bashir Ahmad Dar

---

١ زيب النّساء، اقبال کی اردو نثر: ایک مطالعہ، أي دراسة لنثر إقبال الأردويّ، ص: ٦٦، ٦٧.

٢ هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٣٤٠، ٣٤١.

بإعداد هذا الكتاب. وتمّت طباعته عام ١٩٦٣م من قبل أكاديمية إقبال بمدينة (كراتشي) مع مقدّمة (ممتاز حسن) Mumtaz Husayn.[١]

٣. گفتارِاقبال أي كلام إقبال

يتحدّث هذا الكتاب عن حياة إقبال السّياسيّة والاجتماعيّة وقام (محمّد رفيق أفضل) Muhammad Rafiq Afzal بإعداده وتمّت طباعته في عام ١٩٦٩م من قبل «مؤسسة تحقيقات باكستان لجامعة بنجاب لاهور». وتجدر الإشارة إلى أنّه تمّ أخذ مواد هذا الكتاب من صحيفة (زميندار) أي إقطاعيّ اليوميّة وصحيفة (إنقلاب) أي الثّورة اللّتان هما محفوظتان في مكتبة مؤسّسة (باكستان) للبحث.[٢]

٤– الأفكار النّثريّة لإقبال

وقام (عبد الغفار شكيل) Abd al-Ghaffar Shakil بإعداد هذه المجموعة وبحسب قوله يتضمّن الكتاب مقالات نادرة للعلامة محمّد إقبال.[٣]

ولكن حسب تحقيق الدّكتور (رفيع الدّين هاشمي) أنّ مقالات هذه المجموعة توجد في المجموعات التي ذكرناها أعلاه وعدم معرفة المرتّب بهذا الأمر لا يستحقّ أيّ سماح.[٤]

مقالات إقبال باللّغة الإنجليزيّة

وهناك عدّة مقالات كتبها العلامة محمّد إقبال باللّغة الإنجليزيّة وتمّت طباعتها من قبل مختلف المؤسّسات والمطابع ونستعرض بعضها على النّحو التّالي:

---

١ فتح بوري، فرمان (دكتور)، اقبال سب کے لیے، أي إقبال للجميع، ص: ٨٤.

٢ أفضل، محمّد رفيق، گفتارِاقبال، أي كلام إقبال، لاهور: إداره تحقيقات باكستان، جامعة بنجاب، ط: الأولى، ١٩٦٩م، ص: ٦.

٣ شكيل، عبد الغفار، اقبال کے نثری افکار، أي الأفكار النّثريّة لإقبال، دهلي: انجمن ترقی أدب، ط: الأولى، ١٩٧٧م، ص: ١٠.

٤ هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٣٥٣، ٣٥٤.

١. خطب وتصريحات إقبال (*Speeches and Statements of Iqbal*)

وهذه المجموعة تشمل خطب إقبال وتصريحاته ومقالاته باللّغة الإنجليزيّة. وتمّت طباعة هذه المجموعة أوّل مرّة في عام ١٩٤٤م.

وقام (لطيف أحمد شيرواني شاملو Latif Ahmad Shayrawani Shamlu) بإعداد هذه المجموعة، وتُسمّى هذه المجموعة أيضًا بـ«نسخة شاملو». وتتضمّن هذه المجموعة ٤٩ مقال. وتمّت إعادة طباعتها في مختلف السّنين بما فيها عام ١٩٤٤م، وعام ١٩٤٨م، وطُبعت مرّة ثالثة تحت عنوان: *Speeches, Writings, and Statements of Iqbal* في سنة ١٩٧٧م.[1]

٢. أفكار وإنعاكسات إقبال (*Thoughts and reflections of Iqbal*)

قام (سيّد عبد الواحد Sayyid Abd al-Wahid) بإعداد هذه المجموعة. وقد نسخ (سيد عبد الواحد) ١٨ مقالا من المجموعة التي أعدّها (شاملو) وأضاف فيها ١٩ مقالا جديدًا. وتمّت طباعة هذه المجموعة ولأوّل مرّة في عام ١٩٦٤م في مدينة (لاهور).[2]

٣. تذكارات إقبال (*Mementos of Iqbal*)

قام (رحيم بخش شاهين Rahim Baksh Shahin) بإعداد وتحقيق هذه المجموعة. وطُبعت هذه المجموعة أوّل مرّة في مجلة Islamic Education أي التّعليم الإسلاميّ، الصّادرة عن لاهور وفي عددها يناير، فبرائر ١٩٧٥م. وليست هذه المجموعة محتوية على نثر إقبال فقط بل تُوجد فيها مقالات الأدباء وآراؤهم عن إقبال.

وعلاوة على هذه المجموعات الإنجليزيّة هناك مجموعات أخرى لمقالات إقبال بالإنجليزيّة ولكن توجد موادها في المجموعات التي ذكرناها أعلاه ولذا لم نلجأ إلى التّعريف بها في هذا المكان. ولكن لا بدّ من ذكر إحدى تلك المجموعات وهي المذكّرة الذّاتية لإقبال. وهي كالآتي:

---

1 *Speeches and Statements of Iqbal*, 5th Edition, 2009, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, p-iii

٢ هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانيف اقبال كا تحقيقى وتوضيحى مطالعہ، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٣٧٠، ٣٧١.

٤. انعكاسات مبعثرة/ خواطر شاردة (*Stray Reflections*)

في الواقع أنّ هذا الكتاب يتناول مذكّرة شخصيّة كتبها العلامة إقبال وبدأ إقبال كتابتها من شهر إبريل سنة ١٩١٠م، وهي تحمل فقط معلومات هذه السّنة أي سنة ١٩١٠م. وقام الدّكتور (جاويد إقبال) نجل العلامة محمّد إقبال بإعداد هذه المذكّرة وتمّت أوّل طباعة هذه المذكّرة عام ١٩٦١م.[١] وهذه المذكّرة لإقبال في اللّغة الإنجليزيّة، وقد قام الدّكتور (افتخار أحمد صدّيقي) Iftikhar Ahmad Siddiqi بترجمتها إلى اللّغة الأرديّة. وقام بطباعة هذه الترجمة «مجلس ترقي ادب» أي مجلس لترقية الأدب، لاهور. وكتب إقبال في مذكرته هذه أهمّ نقاط حول حوالي ١٢٥ موضوعًا، منها مثلا الفنّ، وجود الرّبّ، قوّة اليقين، أقسام الحكومة، العصبية، الشّعب الألمانيّ، مستقبل أفغانستان، جنون (نطشي) Nietzsche، مسرحية (جوته) Goethe «فاؤست» Faust الفلسفة والشّعر وغيرها من المواضيع الهامّة.[٢]

رسائل إقبال

ولرسائل إقبال أهمّيّة قصوى في فهم شخصيّة العلامة إقبال وشعره ونثره وأفكاره. ويقول الدّكتور (غلام حسين ذوالفقار) Ghulam Husayn Dhu al-Fikar بصدد أهمّيّة رسائل إقبال[٣]:

لرسائل إقبال أهمّيّة من ثلاثة جوانب وهي:

١. لتوضيح وشرح أفكار إقبال الشّعريّة.

٢. لتوضيح تطوّر أخيلته التّدريجيّ وخلفيّتها.

٣. لفهم ترجمته وشخصيّته.

وكتب العلامة إقبال مئات من الرّسائل وعددها حوالي ١٣٧٥.[٤]

وعدد المجموعات التي تحتوي على رسائل إقبال ١١ مجموعة.[١]

---

١ المرجع نفسه، ص: ٣٨٠.

٢ لمزيد من التفصيل راجع: شذرات فكر اقبال، ترتيب الدّكتور (جاويد إقبال)، ترجمة الدّكتور (افتحار احمد صدّيقي)، لاهور: مجلس ترقى ادب، ط: الثّانية، ١٩٧٣م.

٣ أنظر مجلة التّحقيق، ج: الأوّل، العدد: ١-٢، لاهور: ١٩٧٣م، ص: ٢٩.

٤ أنظر مجلة نقوش، عددها عن الرّسائل، ص: ٤٥٩.

ونذكر هنا بعض تلك المجموعات لرسائل إقبال فيما يلي:

١. شاد إقبال

كتب العلامة محمّد إقبال مختلف الرّسائل إلى (راجا كشن برشاد) Rajah Kishan Parshad وزير الدّاخليّة لولاية (حيدر آباد دكن). وقام الدّكتور(محي الدّين القادري زور) Muhy al-Din al-Qadiri Zawr بإعداد هذه المجموعة. وتمّت طباعتها أوّل مرّة عام ١٩٤٢م. وتشمل مجموعة هذه الرّسائل ٤٠ رسالة كتبها العلامة إقبال إلى (راجا كشن برشاد) وأمّا بقيّة الرّسائل فكتبها (راجا كشن برشاد) إلى العلامة إقبال. وعلاوة على هذا قام (محمّد عبد الله دكني) Muhammad Abd Allah Daccani بطباعة ٥٠ رسالة لإقبال إلى شاد في مجلة «صحيفة»، الجزء الأوّل، أكتوبر ١٩٧٣م.[٢]

وعلمًا استمرّت المراسلة بين إقبال و(شاد) لمدّة ١٣ عامًا.

٢. إقبالنامه (مجلدان)

مجموعة رسائل إقبال هذه تحتوي على مجلدين. ومرتّب هذه المجموعة هو (شيخ عطاء الله) Shaykh Ata Allah. وحسب رأي (بشير أحمد دار) طُبع المجلد الأوّل من هذه المجموعة في سنة ١٩٤٤م.[٣]

بينما طبع المجلّد الثّاني من هذه المجموعة في سنة ١٩٥١م، وتعتبر هذه المجموعة أكبر المجموعات لرسائل إقبال. وعدد الرّسائل الموجودة في المجلّدين ٣٥٨ رسالة (٢٤٦ رسالة في المجلّد الأوّل و١١٢ رسالة في الثّاني).[٤]

---

١ أنظر: هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانيف اقبال كا تحقيقي وتوضيحي مطالعه، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٢٠٨.

٢ أنظر مجلة صحيفة، عددها عن إقبال، أكتوبر ١٩٧٣م، ص: ٩٩.

٣ أنظر مقدّمة *Letters of Iqbal*

٤ هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانيف اقبال كا تحقيقي وتوضيحي مطالعه، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٢٢٥.

٣. مكتوبات إقبال

قام (نذير نيازي) Nadhir Niyazi، أحد مقرّبي العلامة إقبال ومترجم خطب إقبال السّبعة التي ألقاها إقبال بالإنجليزيّة في مدراس، بإعداد هذا الكتاب وتشمل هذه المجموعة الرّسائل التي يبلغ عددها ١٨٢ رسالة وتمّت طباعتها أوّل مرّة عام ١٩٥٧م من قبل إقبال أكاديمية باكستان.[١]

٤. مكاتيب إقبال إلى (خان محمّد نياز الدّين خان)

كتب العلامة محمّد إقبال هذه الرّسائل إلى (خان محمّد نياز الدّين خان) Khan Muhammad Niyaz al-Din Khan وتمّ طباعتها أوّل مرّة عام ١٩٥٤م من قبل «مجلس إقبال» لاهور بعد أخذ الإذن لطباعتها من (نفيس الدّين أحمد خان) Nafis al-Din Ahmad Khan نجل (خان محمّد نياز الدّين خان). ويقول الدّكتور (فرمان فتح بوري) بصدد هذه الرّسائل: «بغضّ النّظر عن أهمّيّة هذه الرّسائل العلميّة والأدبيّة تظهر لنا ظاهرة عجيبة لحياة إقبال الذّاتيّة وهي أنّ إقبالا كان قد يرغب مثل المكتوب إليه (خان محمّد نياز الدّين خان) في الحمائم الأصيلة.»[٢]

٥. رسائل إقبال إلى (مولانا جرامي)

يتضمّن هذا الكتاب الرّسائل التي كتبها العلامة إقبال إلى الشّيخ (غلام قادر جرامي) Ghulam Qadir Gharami أحد أصدقاء إقبال وأبرز شعراء الهند الذين كتبوا أشعارًا في اللّغة الفارسيّة. وتمّت طباعته عام ١٩٥٧م من قبل أكاديمي إقبال بمدينة (كراتشي). وقد حصل هذا الأكاديمي على هذه الرّسائل بواسطة (سردار محمّد) Sardar Muhammad. ثم طبع أكاديمي إقبال، لاهور هذه المجموعة أوّل مرّة في ١٩٦٩م وأعاد طبعه في سنة ١٩٨١م. وجعل (محمّد عبد الله قريشي) Muhammad Abd Allah Qurayshi هذه المجموعة لرسائل إقبال مفيدة بتزويده إيّاها بمقدّمة جامعة وحواش وتعليقات نافعة.

---

١ المرجع نفسه، ص: ٢٣٥.

٢ فتح بوري، فرمان (دكتور)، اقبال سب کے لیے، أي إقبال للجميع، ص: ٨١.

٦. رسائل إقبال

تحتوي هذه المجموعة على رسائل إقبال غير المطبوعة والرّسائل المطبوعة غير الكاملة في المجموعات الأخرى. وقام الدّكتور (رفيع الدّين هاشمي) بإعداد هذه المجموعة. وحسب رأي الدّكتور (فرمان فتح بوري) إنّ هذه المجموعة أهمّ المجموعات لرسائل إقبال من ناحية التّحقيق والتّنقيد.[١]

٧. رسائل إقبال إلى زوجة جرامي

يشمل هذا الكتاب الرّسائل التي كتبها العلامة إقبال إلى زوجة (غلام قادر جرامي) بعد وفاته. وعددها ٧ رسائل. وقام (حميد الله هاشمي) Hamid Allah Hashimi بطباعتها عام ١٩٧٨م في مدينة (فيصل آباد[٢]).[٣]

رسائل إقبال باللّغة الإنجليزيّة

علاوة على هذه المجموعات لرسائل إقبال التي تُوجد باللّغة الأردويّة توجد هناك المجموعات لرسائل إقبال التي كتبها باللّغة الإنجليزيّة. وفيما يلي نذكر التّعريف ببعض هذه المجموعات وبشكل موجز.

١. رسائل إقبال إلى (محمّد على جناح): *Letters of Iqbal to Jinnah*

يشمل هذا الكتاب مجموعة الرّسائل التي كتبها العلامة (محمّد إقبال) إلى القائد الأعظم (محمّد على جناح) وعددها ١٣ رسالة ولها أهمّية عالية من النّاحية السّياسيّة والتّاريخيّة. وكتب محمّد عليّ جناح بنفسه مقدّمة هذه المجموعة. وتمّت طباعتها الأولى عام ١٩٤٣م. وقام (محمّد شريف طوسي) Muhammad Sharif Tusi بإعداد هذه المجموعة.[٤]

---

١ المرجع نفسه، ص: ٨٢.

٢ مدينة من مدن باكستان الصّناعيّة، واسمها القديم هو: (لائل بور).

٣ هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، تصانيف اقبال كا تحقيقى وتوضيحى مطالعه، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٢٥٧.

٤ المرجع نفسه، ص: ٢٥٨.

٢. رسائل إقبال إلى (عطية بيغوم): *Iqbal letters to Atea Begum*

هذه مجموعة مختصرة مهمّة لرسائل إقبال التي كتبها إلى (عطية بيغوم). وتمّت طباعتها أوّل مرّة في عام ١٩٤٧م في (مومباي) وأنّها تساعد على فهم النّاحية العاطفيّة لشخصيّة إقبال.

٣. رسائل وتحريرات إقبال (Letters and Writings of Iqbal)

تمّت طباعة هذه المجموعة لرسائل وتحريرات إقبال عام ١٩٦٧م في مدينة (كراتشي) وقام (بشير أحمد دار) بإعداد هذه المجموعة. ثم أعاد بشير أحمد دار طبع هذه المجموعة ببعض الإضافات فيها تحت عنوان *Letters of Iqbal*. وأنّها تعد أهمّ مجموعات الرّسائل التي كتبها العلامة محمّد إقبال إلى مختلف الشّخصيّات.[1]

وبإيجاز نقول بأنّ نثر إقبال يتضمّن مختلف المقالات والرّسائل التي كتبها العلامة محمّد إقبال إلى مختلف الشّخصيّات البارزة وأنّ نثر إقبال لا يوضّح أفكار العلامة محمّد إقبال فحسب إنّما يبيّن مختلف النّواحي لشخصيّته أيضًا. وفي تعليقه قال الدّكتور (سيد عبد الله): لو لم يكن إقبال شاعرًا لكان كاتبًا أديبًا موثوقًا به.[2]

تقسيم نثر إقبال

بعد ذكر مؤلّفات إقبال النّثريّة نذكر أقسام نثره. فنثر إقبال ينقسم إلى أربعة أقسام، وهي كالآتية:

١. النّثر العلميّ
٢. النّثر الأدبيّ
٣. النّثر الذّاتيّ أو الشّخصيّ
٤. النّثر السّياسيّ أو الاجتماعيّ

---

١ أنظر مجلة نقوش، عددها الثّاني عن إقبال، لاهور: نقوش بيليكيشنز.

٢ عبد الله، سيّد (دكتور)، میر امن سے عبدالحق تک، أي من مير أمن إلى عبد الحق، ص: ٢٧٩.

١. النّثر العلميّ

نعني بالنّثر العلميّ النّثر الذي يتعلّق بعلم أو أكثر من علوم. وقد أكثر إقبال من هذا النّوع في نثره. فرسالته للدّكتوراه التي عنوانها: تطوّر ما بعد الطّبيعات في إيران *The Development of Metaphysics in Persia*، وتصنيفه «علم الاقتصاد»، وخطبه التي طُبعت في شكل كتاب باسم: تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، كذلك بعض مقالاته ورسائله تأتي في هذا القسم.

٢. النّثر الأدبيّ

ويحتوي هذا القسم على رسائل إقبال التي تحدّث فيها إقبال عن شعره أو شعر غيره، أو تحدّث عن النّقد الذي تلقّاه من أحبابه حول شعره. ومن هذه الرّسائل رسالته مثلا إلى (مولوي حبيب الرّحمن شيرواني)[١] Mawlawi Habib al-Rahman Shayrwani اذي نقد بعض شعره، و(مولوي سيّد سليمان ندوي)[٢] Mawlawi Sayyid Sulayman Nadawi الذي راجع ديوانه «رموز اللّذّاتيّة». وكذلك تأتي في هذا القسم رسائله التي كتبها لأجل الإشادة بكلام بعض الشّعراء.[٣]

٣. النّثر الشّخصيّ أو الذّاتيّ

ونعني بهذا النّوع النثر الذي تناول فيه إقبال القضايا التي تهمّ شخصه أو ذاته من مسائل الاقتصاد، أو الزّواج أو الأولاد وغيرها. وتُعدّ الرّسائل التي كتبها إلى أفراد أسرتها وأصدقائه وأحبائه من هذا النّوع. فمن هذه الرّسائل: رسائله إلى «غرامي» ورسائله إلى «السّير راس مسعود» ورسائله إلى «عطية بيغوم» وغيرها.

٤. النّثر السّياسيّ أو الاجتماعيّ

ونعني بهذا النّوع النّثر الذي تناول فيه إقبال القضايا السّياسيّة، من أهمّها قضية مسلمي شبه القارّة. وممّا لا مراء فيه بأنّ إقبالا ظلّ قلقًا على ظروف المسلمين في شبه القارّة وقتئذ. وقد

---

١ راجع: عطاء الله، شيخ، إقبالنامه، ج: ١، ص: ٧١.

٢ راجع: المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١١١.

٣ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٩- ١٤.

أظهر إقبال هذا القلق في شعره ونثره. وحاول مع زعماء المسلمين آنذاك لتحرير المسلمين من رقّ الإنجليز، وللحصول على دولتهم المستقلّة. ولأجل ذلك شارك في سياسة الهند عمليًا. ولإبراز قضية مسلمي شبه القارّة كتب الرّسائل المختلفة إلى شخصيّات سياسيّة وغير سياسيّة ولفت أنظارها إلى هذه القضية. ومن هذه الرّسائل رسائله إلى مؤسّس باكستان محمّد علي جناح التي توجد في كتاب مستقلّ الموسوم «اقبال کے خطوط جناح کے نام» أي رسائل إقبال إلى جناح.[1]

هذه الحقيقة بأنّ نثر العلامة إقبال لم ينل شهرة مثل ما نال شعره شهرة وإقبالاً ويشير إلى ذلك البروفيسور محمد عثمان بقوله: «إنّ الإنجاز الكبير الذي حققه العلامة إقبال عبر شعره أصبح ولا يزال معترفاً به في البلاد وخارجها ولكن للأسف الشديد أن الإنجاز الذي حقّقه إقبال عبر نثره لا يُعترف به ولا يدركه أحد تمام الإدراك.»[2]

ويذكر الأستاذ محمّد عثمان مختلف الأسباب التي أدّت إلى عدم الإعتراف بنثر إقبال بقوله: «إنّ هناك عدّة أسباب لعدم الإعتراف بنثر إقبال وأكبرها جاذبية شعره التي تجعل القارئين أن لا يهتمّوا بقراءة نثره وبالتّالي أنّ إقبالا بنفسه لم يهتمّ بنثره بسبب الاستغناء في مزاجه وكثرة إرتباطاته وأشغاله ونتيجة لذلك أصبح الإنجاز النّثريّ لإقبال بعيدًا عن أنظار القارئين ونال بعض المقالات أو الخطب قبولاً لدى البعض في مختلف العصور بشكل محدود ثم بعد ذلك بدأ أن يتمّ محو أثر هذه المقالات والخطب من أذهان النّاس.»[3]

وممّا لا مراء فيه أنّ شعر إقبال ترك أثرًا عميقًا في أذهان النّاس في العالم كلّه. ومن الواضح أنّ الشّعر رغم كونه جذّابًا لا يكون قطعيًا مثل النّثر لأنّ الشّعر لا يكون خاليًا عن عيب من العيوب مثل فقدان المشاعر أو الإيجاز وأنّ إقبالا قام بإيقاظ الأمّة الإسلاميّة عبر شعره وبالتّالي قام بالاهتمام ببحث حلول ممكنة لقضايا الأمّة الإسلاميّة عبر نثره أيضًا وأعطى المسلمين التّفكير الذي يساعدهم على السّير على طريق التّقدّم والإزدهار والنّهضة.

---

[1] هذه الرّسائل قام بترتيبها وتهذيبها محمّد جهانگير عالم. وتوجد هذه الرّسائل أيضًا في المجموعات الأخرى لرسائل إقبال كـ«إقبال نامه» لشيخ عطاء الله، و«أنوار إقبال» لبشير أحمد دار.

[2] عثمان، محمّد (الأستاذ)، حیات اقبال کا ایک جذباتی دور، أي عهد عاطفيّ لحياة إقبال، لاهور: مكتبة جديد، ط: الثّانية، ١٩٧٥م، ص: ١٤٥.

[3] المرجع نفسه، ص: ١٤٥.

وأشار الأستاذ عثمان إلى نثر إقبال بقوله: «إنّ الآثار النّثريّة لإقبال ليست ذات قيمة فحسب بل تعدّ أوسع وأضخم من حيث المجموع من التّراث النّثريّ لكثير من النّاثرين.»[1]

ويقوم الأستاذ عثمان باستخراج بعض النّتائج من خلال مطالعته لنثر إقبال وهي على النّحو التّالي:

١. قام إقبال بكتابة مقال شامل باللّغة الأرديّة والإنجليزيّة في كلّ عامين أو ثلاثة أعوام أو تقول في كلّ مرحلة صعبة مرّت بها الأمّة الإسلاميّة وأنّ مقالات إقبال تتضمّن الأفكار التي تخاطب أهمّ القضايا التي تعاني منها الأمّة الإسلاميّة.

٢. بالتّأمّل في هذا المقالات نجد أنّها لم تترك أثرًا عميقًا على المسلمين بشكل عامّ فحسب إنّما تأثّرت بها الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة لمسلمي شبه القارّة الهنديّة بشكل خاصّ ولعبت دورًا هامًّا في تحديد إتجاه التّاريخ.

٣. إنّ مقالات وخطب إقبال تُعدّ أهمّ التّراث في مجال الأدب والفنّ وأنّها تتضمّن الأفكار التي أعجبت النّاس في العالم وأثّرت في قلوبهم نفس التّأثير الذي يوجد في شعر إقبال وبمعنى آخر أنّ نثر إقبال يحمل نفس المشاعر والمعاني والمعارف التي توجد في شعره.

٤. إن مقالات وخطب إقبال تساعدنا على بحث حلول ممكنة للقضايا القوميّة التي نعاني منها.[2]

إنّ أكبر جزء من نثر إقبال يتضمّن الرّسائل التي كتبها إقبال إلى أصدقائه ومريديه وشخصيّات أخرى وبالتّأمّل في رسائل إقبال نجد أنّها تتضمّن مختلف المميّزات للنّثر بما فيها الإخلاص والاهتمام بطلب العلم والتّحصيل وخدمة الإسلام والمسلمين والقلق على زوال الأمّة الإسلاميّة والسّعي لإخراج المسلمين من حالة الزّوال وتسييرهم على طريق التّقدّم والنّهضة وتقديم المقترحات لإيقاظ الأمّة الإسلاميّة والحبّ لأهله وأصدقائه والمشاعر الطّيّبة تجاه الإنسانيّة كلّها.

---

[1] المرجع نفسه، ص: ١٤٧.

[2] المرجع نفسه، ص: ١٤٦.

أسلوب نثر إقبال

إنّ الأسلوب يعكس شخصيّة الأديب أو الكاتب. وممّا لا مراء فيه أنّ إقبالا كان بطبعه رجلا مستغنيًا، ساذجًا، ومتواضعًا. وأنّ هذه الصّفات يُحسّ بها في أسلوبه النّثريّ. وكانت شخصيّته جامعة لمختلف الحيثيات. وكان في وقت معًا فيلسوفًا، وشاعرًا، وناثرًا وناقدًا. ولكنّه أساسيًا كان شاعرًا، ومع هذا جعل النّثر ذريعة للتّعبير ضمن مختلف المتطلّبات. ويقول الدّكتور (فرمان فتح بوري) بهذا الصّدد: «ليس نثر إقبال بأقلّ أهميّة من نظمه، بل أنّه أعلى قدرًا وقيمة من نظمه من حيث أنّه لا يمكن فهم فكر إقبال وشعره فهمًا صحيحًا بدون نثره.»[1]

وعندما نستعرض الأعمال النّثريّة التي قام بها إقبال فنرى فيها، إضافة إلى أسلوبه النّثري الخاصّ به، أثرات المعاصرين جليًّا.[2]

ووضع العلامة محمّد إقبال بخلاط من المقصديّة والنّضارة واللّطافة أسلوبًا يستطيع أن يبقى ويحيى. ويقول الدّكتور (فرمان فتح بوري) بهذا الصّدد: «لتحارير إقبال النّثريّة كلّها علاقة معنويّة عميقة بالسّير سيّد أحمد خان ومولانا حالي، لكن يختلف أسلوب نثره، مثل شعره، بكثير من أسلوب السّير سيّد أحمد وحالي. ولم لا يكون أسلوبه مختلفًا من أسلوبهما وهو كان متّصلا بالمسائل الفلسفيّة الدّقيقة المعقّدة التي لم يكن متقدّموه من النّاثرين الدّعاة إلى الإصلاح متّصلين بها.»[3]

وممّا لا مراء فيه أن أسلوب إقبال النّثريّ أسلوب قويّ مستحكم وبعيد عن التّعقيدات وعدم الوضوح. ويقول الدّكتور (عبادت بريلوي) بصدد أسلوب إقبال النّثريّ: «إنّ أسلوب إقبال النّثريّ يحمل الفرديّة الخاصّة، والذي يعكس شخصيّته وأخيلته ونظرياته، ويصوّر دوره تصويرًا حقيقيًا، والذي هو ظلّ لاتّجاهاته الفكريّة، والذي هو قويّ ومستحكم كشخصيّته...»[4]

---

١ فتح بوري، فرمان (دكتور)، اقبال سب کے لیے، أي إقبال للجميع، ص: ٣٧.

٢ زيب النّساء، اقبال کی اردو نثر-ایک مطالعہ، أي دراسة لنثر إقبال الأردويّ، ص: ٢٤٨.

٣ فتح بوري، فرمان (دكتور)، اقبال سب کے لیے، أي إقبال للجميع، ص: ٣٨.

٤ بريلوي، عبادت (دكتور)، اقبال کی اردو نثر، أي نثر إقبال الأردويّ، ص: ٢١٨.

وحسب رأي الدّكتور (عبادت بريلوي): «إنّ إقبالا وضع نمطًا جديدًا لكتابة النّثر العلميّ في اللّغة الأرديّة واضعًا أمامه الأساليب المختلفة للإنجليزيّة، والعربيّة، والفارسيّة، وكذلك جرّب أسلوب نثر الجديد، والذي له أهميّة خاصّة في تقليد نثريّ للغة الأردويّة.»[1]

وأنّ إقبالا كما كان يقدّم المواضيع العلميّة البحتة في أسلوب جادّ كان كذلك يعرف أنّه كيف يخلق الجاذبيّة في تلك المواضيع. وهذه هي فرديّة خاصّة لأسلوبه. يقول (رحيم بخش شاهين) بهذا الصّدد: «يوجد في نثر إقبال طابع عاطفيّ لأنّ الشّاعر عندما يكتب نثرًا فيظهر فيه خلاط الخيال والعاطفة جليًّا. ولكن يظهر في رسائل إقبال عدم الكلفة مع أصدقائه ونضارة نمط البيان. ومن حيث المجموع يوجد في نثر إقبال طابع الفلسفة والحكمة. وهذا شيء نستطيع أن نقول له كتابة الادّعاء ولكن في الحقيقة يوجد الأسلوب العلميّ في تعبير إقبال.»[2]

إنّ نثر إقبال العلميّ ليس بجافّ ولا بمملّ. وأنّ مقالاته الجادّة أيضًا ليست بجادّة محضة ولا بثقيلة لأنّه بكونه شاعرًا بطبعه لا يجعل نثره مملا. وليست تحاريره بساذجة بل يُحسّ بها عمل العاطفة والخيال جليًّا. ينظر في هذا الصّدد مقدّمة «اسرار خودي» أي أسرار الذّاتيّة.

إنّ أسلوب إقبال النّثريّ له علاقة عميقة بمواضيعه. والصّور المتنوّعة والملوّنة لأسلوبه تظهر في رسائله. ويقول الدكتور (غلام حسين ذوالفقار) بهذا الصّدد: «إنّ المواضيع لنثر إقبال الأردويّ مختلفة ولذا تظهر الصّور المتنوّعة في تحاريره، ودخلت في تنوّعها العناصر التي كانت جزءًا لمزاجها. وإنّ تنوّع الأسلوب هذا يظهر بأكثر وضوح في رسائله لأنّ نمط الأسلوب يتعيّن هنا بنوعية العلاقات الموجودة بين المرسِل والمرسَل إليه إضافة إلى هذا تلك المطالب والمواضيع التي تسبّبت لكتابة تلك الرّسائل.»[3]

إنّ الإيجاز والاختصار وصف بارز لأسلوب إقبال النّثريّ، لأنّه أساسيًا شاعر ولذا يعرف جيّدًا فنّ لفّ المباحث الطّويلة في ألفاظ قليلة. ويظهر هذا النّمط في كلّ خطوة في رسائله. ولكن

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٢٢٥.

[2] أنظر: اقبال کی اردو نثر، أي نثر إقبال الأردويّ (مقرّرات منهج البكلوريس)، إسلام آباد: جامعة العلامة إقبال المفتوحة، ص: ٣١.

[3] ذوالفقار، غلام حسين (دكتور)، اقبال ایک مطالعہ، أي دراسة لإقبال، لاهور: أكاديمية إقبال باكستان، ص: ٢٠٣، ٢٠٤.

مع هذا لا يهمل الجزئيّات في بيان قضية ما. وبهذا الشّيء يبرز نوع من الأساليب التّوضيحيّة والتّشريحيّة في تحاريره.[١]

وبالأخير نذكر قول الدّكتور عبد الله عن نثر إقبال، وهو: «في رأيي أنا لولم ينظم إقبال الأبيات و كتب النّثر فقط لكان قد استطاع أن يترك وراءه مدرسة تذكاريّة في النّثر الأردويّ مثل (ميرزا غالب Mirza Ghalib)، ولكان قد أعطانا النّماذج الكثيرة لتحريره المتفتّح الخاصّ، ولكان قد اخترع نمطًا أدبيًا الذي تمشي فيه القوّة الفكريّة العظيمة مع القوّة المتخيّلة القويّة، والذي يكون فيه اختلاط الحسّ الواقعيّ بالحسّ الإبداعيّ، والذي يُرى فيه الشّعر متّصلا بالنّثر.»[٢]

خصائص نثر إقبال

إنّ هناك عدّة خصائص لنثر إقبال ونستعرض بعضها فيما يلي:

١. الاقتباس من القرآن

إنّ إقبالا في نثره قد يستشهد بآي القرآن لإثبات موقفه. وقد أكثر هذا الاستشهاد في خطبه التي طُبعت فيما بعد في الكتاب بعنوان: «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام». فمثلا يقول في خطبته الأولى الموسومة بـ«المعرفة والرّياضة الدّينيّة»: «إذن فما طبيعة العالم الذي نعيش فيه كما صوّره القرآن؟ إنّ أوّل ما يقررهُ هو أنّ العالم لم يخلق عبثًا لمجرّد الخلق لا غير: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝﴾[٣] وهذه حقيقة يجب أن توضع موضع الاعتبار: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۝ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ۝﴾[٤] وفوق هذا فالعالم مرتّب على نحو يجعله قابلا للزيادة والامتداد: ﴿يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾[٥] فليس هذا العالم كتلة، وليس نتاجًا مكتملا، وليس حامدًا غير قابل للتغيّر

١ زيب النّساء، اقبال كى اردو نثر-ايک مطالعه، أي دراسة لنثر إقبال الأردويّ، ص: ٢٥٨.

٢ معيني، عبد الواحد (سيد)، مقالات اقبال، ص: ١٩.

٣ الدّخان، ٣٨/٤٥، ٣٩.

٤ آل عمران، ١٩٠/٣، ١٩١.

٥ فاطر، ١/٣٥.

والتبدّل، بل ربّما استقرّ في أعماق كيانه حلم نحضة جديدة. ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1] والحقّ أن حركات الكون واهتزازته الخفية. وهذا الزمان السابح في صمت يبدو لأنظارنا البشرية في صورة تقلّب اللّيل والنّهار، يعده القرآن إحدى آيات الله الكبرى: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[2]»[3]. وهنا مواضع كثيرة في «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام» ومؤلّفاته النّثريّة الأخرى استشهد فيها إقبال بالقرآن.

٢. الاقتباس من الحديث

كذلك يستشهد إقبال بالحديث النبويّ الشّريف في نثره. فمثلا يقول بعد ما قال بأن تقلّب اللّيل والنّهار يعدّه القرآن إحدى آيات الله الكبرى: «وهذا هو السّبب في أنّ النّبيّ ﷺ قال: «لا تسبّوا الدّهر فإنّ الله هو الدّهر»[4]»[5]. وفي مقام آخر من كتابه «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام» يقول إقبال: «وتناول الرّياضة الدّينيّة بالنّقد والتّمحيص ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها. فنبيّ الإسلام كان أوّل من تناول بالنّظر النّقديّ الظّواهر الرّوحانيّة. وقد أورد البخاريّ وغيره من رواة الحديث وصفًا مستفيضًا لملاحظة الرّسول ﷺ لشابّ يهوديّ هو ابن صيّاد[6] استرعت أحوال ذهوله أنظار النّبيّ ﷺ...»[7]

٣. التّاريخ

وورد بيان التّاريخ في رسائل إقبال أيضًا حيث ذكر في رسالته إلى (مولوي إنشاء الله خان) سفره إلى بريطانيا حيث قال: «دخلت باخرتنا نهر سويس الذي بناه أحد مهندسي فرنسا ويعتبر

---

[1] العنكبوت، ٢٨/٢٠.

[2] النور، ٢٤/٤٤.

[3] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ١٨، ١٩.

[4] مسلم، الصّحيح، ج: ٤، ص: ١٧٦٣، رقم الحديث: ٢٢٤٦.

[5] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ١٩.

[6] راجع: البخاريّ، الصّحيح، ج: ١، ص: ٤٥٤، رقم الحديث: ١٢٨٩.

[7] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ٢٥، ٢٦.

هذا النّهر إحدى العجائب في العالم حيث أنّه بمثابة فاصل بين العرب وأفريقا وهمزة الوصل بين الشّرق والغرب.»[1]

وفي موضع أخر في نفس الرّسالة يقول: «إنّ ميناء سعيد يُعدّ أكبر الموانيء نظرًا إلى أنّه يقوم بتوفير الفحم لبواخر وطائرات ويُعرف الميناء باسم سعيد باشا الذي سمح ببناء نهر سويس.»[2]

وقال في رسالته إلى (سراج الدّين بال Siraj al-Din Pal): «إنّ قصّة أسرة تيمور المعروفة ليست صحيحة تاريخيًا لأنّ الشّاعر (حافظ) تُوُفّي عام ١٣٨٨م وفتح تيمور شيراز عام ١٣٩٢م.»[3]

٤ . الأمثال وما يجري مجراها

من خصائص نثر إقبال أنه يذكر خلال كلامه وخاصة عندما يتعلق كلامه بقضايا علمية وفلسفية الأمثال. وذلك لتفهيم المعنى وتقريبه إلى الأذهان. فمثلا يقول: «إنّ لمستقبل يوجد من غير شكّ وجودًا سابقًا في الكلّ المتكامل لحياة الله الخالقة، ولكنّه يوجد وجودًا سابقًا بوصفه إمكانًا محتملا أي بالقوّة، لا بوصفه نظامًا مقرّرًا لحوادث لها شكل معيّن. ولعلّنا لو ضربنا المثل على ذلك، تيسّر لنا فهم ما أريد. هب، كما يحدث أحيانًا في تفكير البشر، أنّ فكرة خصيبة، تشتمل على الكثير من وجوه التّطبيق، بزغت في ضوء شعورك فإنك تدركها في الحال بوصفها كلا مركّبًا، ولكن عمل العقل في تفريع مشتملاتها المتعدّدة أمر يحتاج إلى وقت، فكلّ إمكانيات الفكر تحضر في عقلك بقوّة البداهة، وإذا غاب عنك إمكان ما في لحظة معيّنة من الزّمان، بوصفه إمكانًا، فليس هذا قصور في عملك، بل لأنه ليس هناك إمكان ليُعلم بعد.»[4]

كما يقول في مقام أخر في كتابه: «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام»: «إذن فما الصّفة المميّزة للنّفس؟ إنّ النّفس تتكشّف كوحدة مما اصطلحنا على أن تنمية الحالات العقلية، والحالات العقلية لا توجد منعزلة بعضها عن بعض، بل كل حالة منها فيها معنى غيرها من الحالات، كما أنها تنطوي عليها. وهي توجد كوجوه أو مظاهر لكلّ مركب يسمّى العقل. على أن الوحدة

---

١ عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أي رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٦٤.

٢ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٥.

٣ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٩٢.

٤ إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ٩٧.

الأساسية (العضوية) لهذه الحالات المتضايقة، أو فلنقل: لهذه الحوادث، هي نوع خاصّ من الوحدة، يختلف اختلافًا أساسيًا عن وحدة الشيء المادي قد توجد منعزلة بعضها عن بعض، أمّا العقلية ففريدة تمامًا، فلسنا نستطيع أن نقول: إن عقيدة من عقائدنا مستقرة إلى يمين عقيدة أخرى أو إلى يسارها، كما أنه ليس من الممكن أن نقول بأن تقديري لجمال «تاج محل»[1] يختلف باختلاف بعدي من «أكرا»[2]، ففكرتي عن مكان ليس لها علاقة مكانية بالمكان».[3]

٥. توضيح الكلمات

يوجد هذا النّوع أيضًا في كلام إقبال النّثريّ. فإقبال يوضّح في نثره بعض الكلمات غير الواضحة. فمثلا يقول في رسالته التي كتبها إلى (حكيم محمّد حسين عرشي): إنّ المراد بـ«قرشي» سيّدنا محمّد ﷺ و«البخاري» أبو عليّ سينا...والمراد من «المجذوب الفرنجيّ» الحكيم نطشي.[4] وكذلك في رسالته الأخرى إليه أي (حكيم محمّد حسين عرشي): «عمّ (حافظ سعدي» ثم كتب في القوسين (المراد بهذا ليس الشّيخ السّعدي المعروف).[5] وأمثلة هذا كثير في نثر إقبال ولسنا هنا بصدد إحصائها.

٦. الاستقصاء

نرى في نثر إقبال بأنه إذا ألمّ بمسألة فلسفية أو غيرها استفرغ فيها أكثر ما يعلمه، ولا يفارقها حتّى يحيط بها من كلّ وجه. فقد يمرّ به ذكر كتاب فيلحّ عليه بالبحث، حتّى لا يكاد يدع شيئًا يتعلّق به إلا أتى عليه. يقول مثلا في كتابه «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام»: «أما مذهب مدرسة بغداد فقد رسم أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ١٠١٢م، وهو من أكثر علماء الدّين دقّة وأعظمهم جرأة، ثم تجد بعد ذلك في أوائل القرن الثالث عشر الميلاديّ بسطًا للموضوع منسقًا كل التّنسيق في كتاب «دلالة الحائرين». وهو كتاب ألفه موسى بن ميمون، وهو من علماء الدّين عند اليهود، تلقّى العلم في الجامعات الإسلاميّة بالأندلس، ونقل (منك) Munk هذا الكتاب إلى اللغة

---

[1] ضريح فخم شيّده في ١٦٣١– ١٦٤٥م الإمبراطور المغولي شاه جهان ببلده أكرا بالهند.

[2] اسم بلد في الهند.

[3] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ١١٦، ١١٧.

[4] عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أي رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٩٠، ٩١.

[5] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٩١.

الفرنسيّة سنة ١٨٦٦م، ثم نشر حديثًا الأستاذ (ماكدونالد) Mcdonald الأمريكي وصفًا ممتعًا لمضمون الكتاب في مجلة (إيزيس Isis)، وأعاد الدكتور زويمر Zuwaymar نشر هذا البحث في مجلة العالم الإسلامي (The Muslim World)، عدد يناير سنة ١٩٢٨م. فأنت رأيت في هذا المثال أن إقبالا كيف يستقصي في الأمور التي هو في صددها. وأمثلة هذا الشّيء كثيرة خاصّة في كتابه «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام» وكذلك في رسائله.

٧. الصّدق والإخلاص

لو نقول بأنّ نثر إقبال مملوء بالصّدق والإخلاص لا نكون مبالغين لأنّ حياة إقبال كلّها كانت متجسّدة للصّدق والإخلاص. وخير مثال على ذلك ما كتبه إقبال من الرّدّ على رسالة إلى (عطية بيغوم) التي تعرب عن أسفها بأنّ شعب الهند لم يحترم إقبالا كما ينبغي احترامه حيث يقول: «إنّ النّاس يحبّون التّفاخر ويحترمونه وأنّ حياتي خالية عن التّفاخر وبعيدة عن النّفاق ولوكان التّفاخر والنّفاق سببًا للحصول على الاحترام والتّقدير من قبل النّاس لدعوتُ الله تعالى أن يجعلني أن أقطع علاقتي مع هذه الدّنيا حتّى لا يبقى أحد أن يبكي من أجلي.»[١]

٨. الصّراحة

نجد إقبالا صريحًا في شعره ونثره. وكان يقول في شعره ويكتب في نثره كلّ ما يحسّ به. وقد جعل هذا الشّيء نثره واضحًا كلّ الوضوح لا خفاء فيه ولا غموض. وأمثلة هذه الصّراحة كثيرة في نثره من رسائله، ومقالاته، ومؤلّفاته النّثريّة.

أهمّ الموضوعات لنثر إقبال

فيما يلي نذكر من الموضوعات الهامّة التي تناولها إقبال في نثره، وهي كالآتية:

١. المسائل العلميّة والفلسفيّة وما اصطلح عليه العلماء

إنّ إقبالا قد تناول في نثره كثيرًا من المسائل العلمية والفلسفية ومصطلحات العلوم المختلفة. وقد أكثر من المسائل الاقتصادية وحلّها في تصنيفه «علم الاقتصاد»، وكذلك مصطلحات علم الاقتصاد.[٢] وكذلك قد أكثر من العلوم الفلسفيّة والتّصوفيّة ومصطلحاتها في كتابيه: «تجديد

---

[١] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٣٤.

[٢] لمزيد من التّفصيل راجع: إقبال، محمّد، علم الاقتصاد، لاهور: آئينه ادب، ط: الثّانية، ١٩٩١م.

التّفكير الدّينيّ في الإسلام»، و«تطوّر ما بعد الطّبيعات في إيران» وهذا الكتاب في الأصل رسالته للدّكتوراه.[1] وكذلك كان إقبال يتناول في رسائله ومقالاته مختلف المسائل العلميّة، مثلا يذكر في رسالته إلى (حكيم محمّد حسين عرشي Hakim Muhammad Husayn Arshi) مسألة «عول»، فهذا مصطلح، كما هو معروف، يتعلّق بـ«علم الميراث».[2] وكذلك يقول في رسالته التي كتب إلى صديقه (حرامي) بعد ما ذكر بيتًا من الشّعر باللّغة الفارسيّة: «لله در من قال».[3] وهذا التّعبير، كما هو معروف، يستخدمها العرب للتّعجّب.

٢. التّرحيب بالنّقد

بالتّأمل في رسائل إقبال نجد أنّ إقبالا يرحّب بالنّقد الذي يقوم بتوجيه النّاس إليه حول شعره حيث كتب إقبال إلى (مولوي حبيب الرّحمن خان شيرواني) عام ١٩٠٣م عندما تلقّى النّقد من قبله حول شعره: «في الواقع اليوم تلّقيت الإشادة بالشّعر الذي كتبتُه وأتقدّم بخالص الشّكر والتّقدير على هذه الإشادة ولو لم تكن الإشادة من طرفكم لتركت كتابة الشّعر وكانت هناك الإشادة من مختلف النّاس من سادة الحضور في التّجمّع الشّعبيّ ولكن الإشادة من طرفكم أعجبتني أكثر وأنّني قمت بالحفاظ على رسالتكم الخاصّة بالنّقد عبر وضعها في صندوق وأستفيد من هذا النّقد خلال مراجعة الشّعر.»[4]

وقال في رسالة إلى (مولوي سيّد سليمان ندوي): «قمتُ بالإطلاع على مراجعتكم الخاصّة بكتاب «مثنوي أسرار اللاذاتيّة» في مجلة «معارف» وأقوم بتصحيح كلّ ما ذكرتَه من تصحيح الكلمات والجمل وكانت المراجعة مفيدة أكثر في حالة إشارتكم إلى الأخطاء ولو قمتَ بكتابة الكلمات والجمل التي يوجد فيها الخطأ إذن أرجوك إرسالها إليّ لكي أتمكّن من تصحيح

---

[1] لمزيد من التّفصيل راجع هذين الكتابين لإقبال، وهما مليئان بعلوم الفلسفة والتّصوّف ومصطلحاتهما.

[2] لمزيد من التّفصيل راجع: عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أي رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٨٥.

[3] قريشي، مكاتيب اقبال بنام حرامي أي رسائل إقبال إلى حرامي، لاهور: أكاديمية إقبال باكستان، ط: الثّانية، ١٩٨١م، ص: ٩١.

[4] عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أي رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٧١، ٧٢.

هذه الأخطاء في الطّبعة الثّانية.»[1] فهناك عدّة أمثلة تشير إلى أنّ إقبالا رحّب بالنّقد الموجّه إليه حول شعره.

٣. الإشادة بمؤلّفين

أشاد العلامة إقبال بعدّة المؤلّفين الذين قاموا بتأليف مختلف الكتب. وتجدر الإشارة إلى أنّ إقبالا قام بتأليف كتاب «علم الاقتصاد» باللّغة الأرديّة عام ١٩٠٠م وكان يُعدّ أهمّ التّراث العلميّ آنذاك ثم بعد ذلك تمّت طباعة كتاب «علم المعيشة» لـ(بروفيسر إلياس برني) Professor Ilyas Barani في عام ١٩١٧م من قبل «على كره» فأشاد إقبال بالكتاب الذي قام بتأليف (برني) وبدون شكّ أنّ ذلك يدلّ على مدى حبّ إقبال للإنجازات العلميّة وإشادته بها حيث يقول: «إنّ كتابه «علم الاقتصاد» باللّغة الأرديّة يُعدّ أهمّ الإنجازات العلميّة ولستُ مبالغًا إن قلتُ بأنّ هذا الكتاب أوّل كتاب تمّ تأليفه حول موضوع علم الاقتصاد وأنّه متكامل بكافة جوانبه.»[2] وكذلك قام إقبال بكتابة التّقاريظ لكتب المؤلّفين المختلفة، وجمع هذه التّقاريظ (بشير أحمد دار) في كتابه «أنوار إقبال».[3]

وأشاد إقبال بـ(مولوي غلام قادر فصيح) Mawlawi Ghulam Qadir Fasih الذي قام بتأليف كتاب حول «تاريخ الإسلام» بقوله: «لا أستطيع أن أعبّر عن مدى التّأثير الذي يطرأ عليّ خلال مطالعة هذا الكتاب حيث تدمع عيون ويبقى تأثير الكتاب في قلبي لأيّام عديدة.»[4]

وأشاد بـ(ظهور الدّين مهجور) Zuhur al-Din Mahjur بقوله: «سررتُ غاية السّرور عندما علمتُ بأنّك تقوم بكتاب حول ذكرى شعراء كشمير وفي الواقع أنّني كنت أحثّ مؤلفين للاهتمام بتأليف هذا الكتاب منذ سنوات عديدة ولكن للأسف الشّديد لم يهتمّ أحد بذلك وأنّه من الضّروريّ أن تقوم بتأليف كتاب حول تاريخ الشّعر الفارسيّ في كشمير وآمل أن هذا الكتاب

---

١ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١١٤.

٢ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٠٣.

٣ لمزيد من التّفصيل راجع: دار، بشير أحمد، انوارِ اقبال، ص: ١- ٢١، وص: ٢٤٢، وص:٣٠١.

٤ عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أي رسالة إقبال، ج: ٢، ص: ٥٥٢.

يكون مفيدًا جدًّا ويتمّ إدراج هذا الكتاب ضمن المناهج الدّراسيّة في حالة تأسيس جامعة كشمير.»[1]

وأشاد بـ: (حافظ محمد فضل الرّحمن أنصاري) Hafiz Muhammad Fadl al-Rahman Ansari في عام ١٩٣٧م بقوله: «أمّا البحث الإسلاميّ فإنّه لا يتمّ الاهتمام به في جامعات بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا لأنّ أساتذة وباحثي هذه الجامعات لديهم أهداف خاصّة ونظرًا إلى ذلك أرى أنّ رحلتك إلى أوروبا لا تأتي بنتائج مثمرة. حيث يقول الشّاعر «مير» Mir ما نصّه:

«إنّ (الشّاعر) «مير» كم ساذجاً حيث تلقّى الدّواء من ابن نفس العطّار الذي تسبب في جعله مريضاً.»

وأنصحُك بالسّفر إلى مصر وبذل الجهود في إجادة اللّغة العربيّة والاهتمام بدراسة تاريخ العلوم الإسلاميّة بما فيها الفقه والتّصوّف والتّفسير لكي تتمكّن من فهم تعاليم سيّدنا محمّد رسول الله ﷺ بصورة صحيحة ولو لديك إرادة قويّة لخدمة الإسلام لكان من الممكن أن تقوم بتطبيق التّفكير الذي يدور في ذهنك لخدمة الإسلام والمسلمين.»[2]

٤. الرّغبة الشّديدة في طلب العلم والتّحصيل

إن إقبال كانت لديه الرّغبة الشّديدة في طلب العلم والتّحصيل وخير مثال لذلك الرّسائل التي كتبها إقبال وذكر فيها الاحترام لأهل العلم. وكان يسأل في رسائله أصحاب العلم عن قضايا علميّة التي يواجهها خلال بحثه في أمر علميّ ما. وكذلك كان يكتب إلى أصحابه للحصول على الكتب الموجودة عندهم، أو كان يكلّفهم لإرسال كتاب أو كتب إذا كان بإمكانهم إرساله أو إرسالها. وأمثلة هذا الشّي كثيرة في رسائله، منها مثلا رسالته إلى (سيّد سليمان ندوي) التي قال فيها: «الكتب التي ذكرتها في رسالتك، هل توجد في دار كتبك: دار المصنّفين؟ وإذا وُجدت فآتي إلى هناك لبضعة أيّام حتّى أرى البعض من تلك الكتب بمساعدتك أنت.»[3]

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٠٣.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٦، ٢٩٧.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٤٣.

٥. الرّدّ على الاعتراضات الواردة حول شعره ونثره

إنّ «مثنوي أسرار الذّاتية» و«مثنوي أسرار اللاذاتيّة» أهمّ الإنجازات العلميّة التي حقّقها إقبال وعلمًا عندما قام إقبال بكتابة بعض الأشعار حول الشّاعر «حافظ» Hafiz لقام البعض من مؤيّدي التّصوّف بتوجيه النّقد اللاذع إلى إقبال فقام إقبال بكتابة رسالة إلى «مهاراجا» Maharaja بعد عامين من توجيه هذا النّقد حيث قال فيها: «قام «خواجه» بتوجيه الاعتراض على «مثنوي أسرار الذّاتيّة» ولكن في اعتقادي أنا بأنّ هذا الكتاب مفيد لمواطني هذه الدّولة وكانت هناك مخاوف بأنّ مقالات «خواجه» Khawaja لا تترك أثرًا إيجابيًا ومن ثمّ قمت بتوضيح موقفي في هذا الصّدد وإلا لم تكن هناك حاجة إلى إجراء النّقاش في هذا الصّدد لأنّه ليس من مزاجي أنا أن أخوض في النّقاش إنّما أتجنّب من موضع يجري فيه النّقاش.»[١]

ولكن لما قام الآخرون بجلب إقبال في موضع النّقاش إذن كان موقف إقبال مختلفًا عن مواقف معارضين آخرين حيث يقول: «إنّني كتبتُ ذلك بنيّة مخلصة وطالبتُ منهم العدالة وفي رأي أنا يجب إجراء النّقاش ولكن لا يهدف النّقاش إلى إساءة معارض إنّما يجب الاهتمام بإقناعه وتسييره على طريق صحيح.»[٢]

٦. التّصوّف غير الإسلاميّ والابتعاد عن غايته الأدبيّة

لماذا ابتعد إقبال عن التّصوّف غير الإسلاميّ وغايته الأدبيّة؟ يقوم إقبال بالإجابة عن هذا السّؤال بقوله: «إنّ التّصوّف العجميّ يجعل الأدب جذّابًا ولكن يتسبّب في خلق حالة من الخمول الذي يطرأ على مختلف الطّبائع وأمّا التّصوّف الإسلاميّ فإنّه يقوم بتقوية قلوب النّاس وتؤثّر هذه القوّة في الأدب تأثيرًا إيجابيًا وأنّني على رأي بأنّ الأدب قابل للإصلاح في كافّة دول العالم الإسلاميّ وأنّ الأدب القائم على اليأس لا يستطيع أن يحيي ويدوم ويزدهر وأمّا الأدب القائم على الأمل فإنّه يزدهر ويساهم في تطوير حياة الأمم وقمت بإخراج الأشعار التي تتحدّث عن الشّاعر «حافظ» من كتاب مثنوي أسرار الذّاتيّة وأدرجت في مكانها الأشعار الأخرى تحت عنوان «حقيقة

---

١ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٧.

٢ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٨.

الشّعر وإصلاح الأدب الإسلاميّ» وأعتقد بأنّه يتمّ إزالة الشّبهات من خلال قراءة هذه الأشعار ويتّضح الهدف الذي من أجله كتبت هذه الأشعار.»[1]

وهناك عدّة أمثلة توضّح بأنّ إقبالا أدان التّصوّف غير الإسلاميّ وحثّ النّاس للاهتمام بالتّصوّف الإسلاميّ.

٧. اللّغة الأرديّة

قام إقبال بخدمة اللّغة الأرديّة عبر شعره ونثره وحثّ الآخرين لخدمة هذه اللّغة طول حياته ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال ما كتبه إقبال إلى (مولوي عبد الحق) Mawlawi Abd al-Haqq في الرّدّ على الدّعوة للمشاركة في مؤتمر اللّغة الأرديّة حيث قال: «إنّني أقف بجانبك في هذه القضية رغم أنّني لست مؤهّلاً لخدمة اللّغة الأرديّة ولكن التّعصّب اللّسانيّ لي ليس أقلّ من التّعصّب الدّينيّ في أيّة حالة من الأحوال.»[2]

وفي رسالة أخرى كتب إقبال إلى (مولوي عبد الحقّ) بقوله: «إنّ حركتك (لتطوير اللّغة الأرديّة) ليست أقلّ أهمّيّة من الحركة التي بدأها سرسيد أحمد خان.»[3]

وفي رسالة أخرى قال: «ليتني أن أعيش معك في بقيّة أيّام حياتي لكي أتمكّن من خدمة اللّغة الأرديّة.»[4]

كتب إقبال إلى (السّير عبد الرّب نشتر) Sir Abd al-Rabb Nishtar عام ١٩٢٣م: «أعتبر اللّغة صنمًا يجب الاهتمام بعبادته بل أعتبرها وسيلة لإظهار مطالب وأنّ اللّغات الحيّة تتغيّر بتغيّر أفكار الأمم وتموت عندما لا تكون قابلة للتّغيير ولكن يجب الاهتمام بذوق سليم خلال وضع تراكيب مختلفة.»[5]

---

١ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٩، ٢٠.

٢ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٠٢.

٣ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٠٢.

٤ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٠٥.

٥ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٠١، ١٠٢.

وكتب إقبال إلى (مولوي عبد الحق): «تتطوّر اللّغات بسبب قواها الدّاخليّة وأنّ بقاءها ودوامها يعتمد على تنمية الأفكار الجديدة.»[1]

٨. تفكير إقبال حول مستقبل الإسلام والمسلمين في الهند

أعرب إقبال عن مخاوفه بأنّ كلا من الحركة القوميّة للهند وانحراف المسلمين عن طريق صحيح قد يلحق أضرارًا بمستقبل الإسلام والمسلمين في الهند وكان إقبال يملك المشاعر لخدمة الإسلام والمسلمين حيث يكتب إلى (مير غلام بيك نيرغ Mir Ghulam Baik Nayrang بقوله: «تعطى الأولويّة لخدمة الإسلام في حالة وضع مسلمي الهند أهدافهم المتمثّلة في الإبتعاد عن السّياسة وتطوير الاقتصاد ومن الواضح أنّ الحفاظ على تعاليم الإسلام لم يصبح هدفًا من أهداف المسلمين وتشير إلى ذلك التّصرّفات التي يقوم بها البعض الذين يؤيّدون القوميّة في عصرنا هذا ولا يتمكّن المسلمون من تحقيق أهدافهم في حالة عدم الاهتمام بالحفاظ على تعاليم الإسلام.» [2]

وكان إقبال يقوم بالاهتمام بإخراج المسلمين من حالة الزّوال والانحطاط وصحوة الأمّة الإسلاميّة ويذكر بأنّ عدم الإدارة والتّنظيم والوحدة يعتبر أهمّ الأسباب التي تؤدّي إلى زوال مسلمي الهند وكتب إقبال إلى الشّيخ عبد الله عام ١٩٣٣م بقوله: «إنّ الإتحاد يساهم في حلّ كافّة المشاكل الحضاريّة والسّياسيّة ومن الواضح أنّ مسلمي الهند يعانون مختلف المشاكل بسبب عدم الإتحاد في صفوفهم ولقد أصبح علماء الشّعب المسلم لعبة على أيدي الأخرين.»[3]

---

١ المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٠٧.

٢ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٩٦.

٣ المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٥، ٢٩٦.

٩. التّعليق على الظّروف السّيّئة للعالم الإسلاميّ

ذكر إقبال في عدّة رسائله الأسباب التي تؤدّي إلى زوال دول العالم الإسلاميّ لا سيّما فلسطين وكشمير وأفغانستان وحثّ الأمة الإسلامية للقيام بحركة التّحرير من عبودية الآخرين.الأغراض التي تناولها إقبال في نثره

الأغراض التي تناولها إقبال في نثره

وفيما يلي نبيّن أهمّ الأغراض التي تناولها إقبال في نثره وهي كالآتية:

١. الوصف

وصف إقبال بعض الأشياء في نثره حيث وصف في رسالته إلى (مولوي انشاء الله خان) Mawlawi Insha Allah Khan مدينة مومباي بقوله: «إنّ مدينة مومباي (أدعو الله أن تدوم) مدينة غريبة حيث توجد فيها أسواق كبيرة ومباني عالية تعجب عيون الزّائرين وازدحام السّيّارات حيث يصبح من الصّعب للمارّين أن يتجوّلوا في الأسواق.»[١]

وفي موضع أخر في نفس الرّسالة يقول: «اليوم ١٢ من شهر سبتمبر واستيقظتُ مبكّرًا وأنّ كنّاسي الباخرة يقومون بتنظيف الباخرة وأصبح ضوء المصابيح ضئيلا وتشرق الشّمس من ينبوع الماء ويبدو النّهر مثل نهر (راوي).»[٢]

٢. المدح

إنّ المدح في نثر إقبال على نوعين هما: المدح للكلام والمدح للأشخاص حيث يكتب إقبال في رسالته إلى «كونت تالستائي» Count Tolstoy أحد فلاسفة روسيا بقوله: «قمت بالإجابة بأنّه ليس من السّهل أن يصبح أحد مثل «تالستائي» وأنّ الأرض تدور حول الشّمس مئات مرّة ثم بعد ذلك يُولد «تالستائي».»[٣]

---

[١] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٥.

[٢] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٥٩.

[٣] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٠.

ويقول في رسالته إلى (سراج الدّين بال): «إنّ مقالاتك جيّدة جدًّا أعتقد أنّ الله تعالى جعلك أن تدرك الحقائق الإسلاميّة.»[1]

ويكتب عن مجلّة «معارف» بقوله: «إنّ مجلّة «معارف» مجلّة تتسبّب في زيادة الإيمان.»[2]

ويتحدّث عن (سيّد سليمان ندوي) بقوله: «إنّك أستاذ للجميع بعد (مولانا شبلي نعماني) Mawlana Shibli Numani ويستفيد إقبال من نقدك.»[3]

وهو يمدح في خطبه كثيرًا من العلماء العرب وغيرهم ويذكر أقوالهم. فهو مثلا يقول في خطبته الموسومة بـ«الألوهية ومعنى الصّلاة»: «ولعلّ أوّل مسلم أحسّ بإلحاح روح جديدة فيه شاه وليّ الله الدّهلويّ. ولكن الرّجل الذي أدرك تمام الإدراك أهمّيّة هذا العبء وفداحته، وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام، جامعًا إلى ذلك أفقًا واسعًا نشأ عن خبرته الواسعة بالرّجال والأحوال، خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضي والمستقبل، هو جمال الدّين الأفغانيّ...»[4]

٣. التّواضع

المتأمّل في نثر إقبال يجد أنّ إقبالا كان يتمتّع بصفة التّواضع وخير مثال لذلك ما كتبه إقبال إلى «بابو عبد المجيد» Babu Abd al-Majid حيث قال: «كتب أحد من منطقة «شملة صغيرة» رسالة إليّ وقام فيها بإصلاح شعري وعليك تقديم الشّكر والتّقدير له نيابة عنّي وقل له: إنّه من الأفضل أن تقوم بإصلاح الشّاعر«داغ» Dagh و«مير» لأنّه لا يتمكّن من نيل الشّهرة بسبب القيام بإصلاح شعري. وأنهى رسالته هذه بكلمة «راقم آثم».[5] فهذه الكلمة أيضًا تشير إلى كون إقبال رجلا متواضعًا.

---

[1] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٨٨.

[2] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١١٣.

[3] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١١٣.

[4] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربية: عباس محمود، ص: ٩٧.

[5] عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أي رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٧٤.

٤. الوساطة

سُجّلت قضية عمل إجراميّ ضدّ شقيق أكبر للعلامة إقبال وقام إقبال بحلّ القضية عبر استخدام وساطة أحد حيث قال: «إن أهالي بلوشستان كانوا مهتمّين بالتّعامل غير العادل معنا ولكن لما كتبتُ إلى (اللورد كرزن)[١] Lord Curzon انحلّت القضية.»[٢]

٥. التّعزية

كتب إقبال إلى (الحكيم محمّد حسين عرشي) بقوله: «وصلتني رسالتك الآن وقرأت نبأ عن وفاة مولانا المرحوم[٣] في صحف وشعرت بالقلق الشّديد وأدعو الله تعالى أن يغفر له وكانت حياته نعمة كبيرة للنّاس في هذا العصر وبلا ريب أنّ عالمًا صالحًا لا يُولد كلّ يوم.»[٤]

---

١ اللورد كرزن (١٨٦٩م- ١٩٢٥م) ظل نائب الملك من ١٨٨٠م إلى ١٨٨٤م.

٢ عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أي رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٧١.

٣ المرحوم هو: (خواجه أحمد الدّين) صاحب تفسير «بيان للنّاس».

٤ عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أي رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٨٦.

الفصل الثّالث

القواسم المشتركة والمختلفة بين نثر المعرّيّ ونثر إقبال

قد قمنا في فصلين سابقين بدراسة نثر كلّ من المعرّيّ وإقبال وما يتعلّق به من الأقسام، والأسلوب، والخصائص، والموضوعات، والأغراض. والشّيء الذي أريد أن أذكره هنا هو أنّني عندما قمت بدراسة نثر إقبال في الفصل الثّاني لهذا الباب فجعلت دراسة نثر المعرّيّ أمام عيني لأنّها كانت أكثر نظمًا وضبطًا من دراسة نثر إقبال، لأنّني لم أجد هذا النّظم والضّبط لدراسة نثر إقبال في الكتب الذي أُلّفت حول نثر إقبال. ولذا جعلت دراسة نثر المعرّيّ معيارًا لدراسة نثر إقبال. والآن نذكر في هذا الفصل القواسم المشتركة والمختلفة بين نثر كلّ من المعرّيّ وإقبال.

القواسم المشتركة بين نثر المعرّيّ وإقبال

قبل أن نذكر القواسم المشتركة بين نثر المعرّيّ وإقبال علينا أن نقول بأنّ هناك بعض الفروق بين النّثرين العربيّ وبين النّثر الأردويّ من ناحية اللّغة والصّياغة والأسلوب والأغراض فمثلا تتشكّل الأغراض في النّثر العربيّ حسب المواضيع النّثريّة بينما تتشكّل الأغراض في النّثر الأردويّ حسب الأصناف أو الأنواع النّثريّة. ولكن موضوعي هذا يتعلّق بالأدب العربيّ أكثر ما يتعلّق بالأدب الأردويّ لأنّني طالب اللّغة العربيّة وآدابها ولست بطالب اللّغة الأردويّة وآدابها، والشّيء الثّاني اختصاصي سيكون بالأدب العربيّ وليس بالأدب الأردويّ، لذا جعلت النّثر العربيّ معيارًا واتّبعت هذا المعيار خلال دراسة نثر إقبال بل ربّما حاولت أن أختار نفس القالب الذي اخترته في دراسة نثر المعرّيّ في دراسة نثر إقبال. وبالتّالي أعتذر من أصحاب الأدب الأردويّ إذا خالفت أسلوبهم وانتهجت المنهج العربيّ بدراستي هذه لنثر إقبال. وقد وجدنا بعض القواسم المشتركة في نثرهما وهي كالآتية:

١. عدم اهتمام النّاس بنثرهما لأنّهم اهتمّوا أكثر ما اهتمّوا بشعرهما ولذا لم يستطع نثرهما الشّهرة التي نالها شعرهما.
٢. انقسام نثرهما إلى النّثر العلميّ والأدبيّ.
٣. تساوي نثرهما في بعض الأغراض مثلا المدح، والتّواضع، والوصف، والتّعزية، والشّفاعة، وقد فصّلنا القول في هذه الأغراض في الفصل الأوّل والثّاني لهذا الباب.

٤. تساوي نثرهما في بعض الموضوعات مثلا المسائل العلمية وما اصطلح عليه العلماء، والنّقد.

٥. تساوي نثرهما في بعض الخصائص مثلا الاقتباس من القرآن والحديث، والتّاريخ، والمسائل العلميّة وما اصطلح عليه العلماء، والاستقصاء، والأمثال، وقد فصّلنا القول في هذه الخصائص في الفصل الأوّل والثّاني لهذا الباب.

٦. جعل كلّ من المعرّيّ وإقبال نثره ذريعة لنشر أفكارهما القيّمة والنادرة لأنّ إطار النّثر أوسع وأكبر من الشّعر وبالتّالي يستطيع حمل الأفكار أكثر من الشّعر، ولذا لجأ كلّ من المعرّيّ وإقبال إلى كتابة النّثر مع كون كلّ منهما شاعرًا عبقريًّا.

٧. وجود معظم نثر كلّ منهما في الرّسائل التي قام كلّ واحد منهما بكتابتها إلى أقاربهما وأصدقائهما في حياتهما.

٨. جعل كلّ منهما نثره ذريعة لنشر أفكار آراءهم الفلسفيّة والفكريّة. كما كتب المعرّيّ «رسالة الغفران» لهذا الغرض وكتب إقبال «تجديد التّفكير الدّينيّ».

٩. تأليف كلّ منهما بعض الكتب النّادرة القيّمة التي تسبّبت في زيادة شهرتهما. من تلك الكتب «رسالة الغفران» للمعرّيّ مثلا التي أدام شهرة المعرّيّ والتي شغلت النّاس وما زال يشغلون فيها ليومنا هذا، وكذلك «تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام» فهذا الكتاب أيضًا أدام سمعة صاحبة.

١٠. إنّ نثر كلّ من المعرّيّ وإقبال خالف الأساليب النّثريّة المتداولة في زمنهما، وكلّ واحد منهما جاء بأسلوب يخصّ به.

١١. كلاهما لم ينل بنثره الشّهرة التي نالها بشعره، ولذا شغل النّاس أكثر ما شغلوا بشعرهما.

القواسم المختلفة بين نثر المعرّيّ وإقبال

توجد هناك القواسم المختلفة بين نثر المعرّيّ وإقبال وهي كالآتية:

١. إنّ إقبالا اختار لنثره اللّغتين: اللّغة الأرديّة، واللّغة الإنجليزيّة، بينما اختار المعرّيّ اللّغة الواحدة لنثره هي العربيّة.

٢. ضاع معظم نثر المعرّيّ وما وصل إلينا منه إلا القليل أمّا نثر إقبال فلم يضع منه إلا القليل.

٣. كان أكثر اهتمام المعرّيّ في نثره باللّغة والأدب، وكتبه النّثريّة تدلّ على هذا الشّيء، أمّا إقبال فكان أكثر اهتمامه في نثره بنشر أفكاره.

٤. إنّ مؤلّفات إقبال النّثريّة تُرجمت إلى اللّغات الأخرى أمّا نثر المعرّيّ فلم يترجم إلى اللّغات الأخرى.

٥. كون نثر المعرّيّ خاصًّا بأدبه وعلمه، وكون نثر إقبال خاصًّا بأدبه وعلمه وسياسته وذاته.

٦. وجود الاختلاف في بعض الأغراض كما تناول المعرّيّ غرض التّهنئة والنّقد في نثره بينما لم يتناول إقبال هذين الغرضين وإنّما تناول غرض التّقريظ في نثره.

٧. وجود الاختلاف في الموضوعات النّثريّة التي تناول كلّ من المعرّيّ وإقبال، حيث الموضوعات التي تناولها إقبال في نثره هي متعدّدة الجوانب بينما الموضوعات التي تناولها المعرّيّ فهي ليست بمتعدّدة الجوانب.

٨. وجود الاختلاف في بعض الخصائص كما توجد ظاهرة الاستطراد بالكثرة في نثر المعرّيّ ولم توجد هذه الظّاهرة في نثر إقبال.

٩. تناول المعرّيّ من أقسام النّثر، النّثر العلميّ والأدبيّ فقط بينما تناول إقبال النّثر السّياسيّ والشّخصيّ إضافة إلى النّثر العلميّ والأدبيّ.

الباب الرّابع

دراسة مقارنة لرسالة الغفران ورسالة الخلود

الفصل الأوّل

فكرة العروج إلى السّماء: جذورها وأصولها

إنّ فكرة رحلة الرّوح الخياليّة، وسير الأفلاك، فكرة قديمة ومشتركة بين الشّعوب والأمم في التّاريخ الإنسانيّ، كما يقول الدّكتور رجاء جبر: «لو تتبّعنا تاريخ الإنسان في مختلف الشّعور لرأينا الرّحلة إلى عالم الرّوح تكون جزءًا هامًّا من تراثه الدّينيّ والشّعبيّ والأدبيّ، فالمصريّون القدماء قد عرفوا هذه الرّحلة، ونسج لهم الخيال كثيرًا من الرّؤيا والصّور التي تدور حول الجحيم والفردوس، فتصوّروا «أوزيريس» يزن الأعمال فيدفع بقلوب الخطاة إلى الوحش الذي يفترسها، ويعطي المحسنين حقول القمح يزرعونها بلا عناء. ولدى الفرس نجد الإنسان ميدان معركة بين «أهوارمزدا» إله الخير و«أهريمن» ملك الظّلمات والعالم السّفليّ. ونجد «القديس الزّرادشتي ارتاك فيراز» يقصّ على قومه ما رآه في رحلته إلى أنعام الآخر من ألوان وصنوف التّعيم. وفي الأدب اليونانيّ يذكر «هوميروس» في «الإلياذة» عالم الموتى والشّياطين ونار الجحيم وأبواب السّماء ونعيم الفردوس، ويتكلّم في «الأوديسة» عن زيارة «أوليسيس» للعالم السّفليّ وحديثه مع أشباح الموتى، ويحكي «أرسطو فأنيس» في ملهماته «الضّفادع» كيف نزل الإله «ديونيزوس» ربّ الخمر والدّراما إلى عالم الآخر، بحثًا عن «أوربيريس» الشّاعر الذي ساءه موته، ليعود به إلى عالم الأحياء. أمّا «فرجيل» شاعر اللاتين فيذكر في «الأنيياده» هبوط «إينياس» إلى العالم السّفليّ ويصف ما شهده في مدينة الجحيم «دليس».

ثم يقول: وناهيك بما يحفل به التّراث الدّينيّ في الأديان السّماويّة الثّلاثة من أفكار وصور عن العالم الآخر، ونشير في هذا الصّدد بصفة خاصّة إلى أحاديث المعراج في الإسلام، وإلى رؤيا القديس ونبوءاتهم في المسيحيّة، وإلى وصف الفردوس وما يحتوي عليه في اليهودية... ونجد فكرة الرّحلة في الأدب الفارسيّ، كما في سير العباد لسنائي[1]، ومنطق الطير للعطار[2]، ومصباح الأرواح

---

[1] سنائي (م: ٥٤٥هـ): اسمه مجدود وكنيته أبو المجد، ولد بغزنين سنة ٤٦٤هـ/١٠٧١م تقريبًا، وهو صاحب ديوان شعر بالفارسية، يقال إنّه أوّل من نظم أسرار التّصوّف في الشّعر، كما بدأ نظم الشّعر المحتوي على الأخلاق الفاضلة. للمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ١١، ص: ٣١٤- ٣١٧.

[2] عطّار (٥١٣- ٥٨٦هـ= ١١١٩- ١١٩٠م): هو فريد الدّين محمّد بن إبراهيم، صوفيّ صالح مشهور، وشاعر فارسيّ، ومصنف «منطق الطّير» وغيره من الكتب. انظر دائرة المعارف الإسلامية الأردية، لاهور: جامعة بنجاب، ج: ١٣، ص: ٣٧٩.

للكرمانيّ، وسبعة الأودية لبهاء الله وأخيرًا جاويد نامه «كتاب الخلود» للشّاعر الباكستانيّ محمّد إقبال.

وفي الأدب العربيّ كان «المعراج النّبويّ» أوّل نصّ دينيّ يحكي قصّة رحلة إلى العالم الغيبيّ، ومعراج أبي يزيد البسطاميّ[١]، ورسالة حي بن يقظان لابن طفيل، ورسالة الغفران، لأبي العلاء المعرّيّ.[٢]

إذن إنّ فكرة العروج السّماويّ في الخيال لا تختصّ بالإسلام وحده، بل نجدها عند أمم مختلفة في أزمنة مختلفة قبل الإسلام وبعده أيضًا. فالإسرائيليات[٣] مثلاً تضمّ الرّوايات عن بعض الأنبياء والرّسل- عليهم السّلام- الذين شاهدوا الحقائق السّماويّة، مناظر الجنّة والنّار. كما هناك روايات أخرى تشير إلى أنّ هذا الحدث أي السّفر إلى العالم العلويّ قد وقع لغير الأنبياء أيضًا، على سبيل المثال نجد رؤية «زرتشت»[٤] لله في الكتب المقدسة للدّيانة الزّرتشتيّة، كما أنّنا نجد معراج «أرداويراف»[٥] الإيرانيّ بالتّفصيل في كتبه، ولكن هذه الرّحلات السّماويّة التي نجد ذكرها مبثوثًا في الكتب تخلو عن حقائق مصدّقة، إنّما هي قصص روتها الأجيال عن الأجيال وضرب من الخيال لا صلة لها بالحقيقة على خلاف المعراج النبويّ الذي تضمن ذكره القرآن والسّنّة، والذي أجمعت عليه الأمّة في كلّ زمن من الأزمان، والذي تحقّق للرّسول- عليه الصّلاة والسّلام- بالرّوح

---

١ البسطاميّ: (م: ٢٦١هـ/٨٧٤م أو ٢٦٤هـ/٨٧٧ – ٨٧٨م): هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان، وهو من أشهر المتصوّفين الإسلاميّين الكرام، اشتهر بلقب «البسطامي» نسبة إلى بلدة بسطام من ولاية قومس التي قضى فيها معظم حياته. لمزيد من التّفصيل راجع: مختصر دائرة المعارف الإسلامية الأردية، لاهور: جامعة بنجاب، ص: ١٧٠، ١٧١.

٢ حبر، رجاء عبد المنعم، رحلة الرّوح بين ابن سينا وسنائي ودانتي، القاهرة: مكتبة الشّباب، ١٩٩١م، ص: ٣ وما بعدها.

٣ هي تلك الأخبار التي دسّها بنو إسرائيل (اليهود) في الأدب الدّينيّ الإسلاميّ.

٤ زرتشت: اسمه «أسبيامانما» وهو مؤسّس الدّيانة المجوسيّة في إيران، توجد عقائده وأفكاره في كتاب «أوستا». لمزيد من التّفصيل راجع: عبد الله، سيد (الدّكتور)، متعلقات خطبات إقبال، لاهور: أكادمية إقبال، ١٩٧٧م، ص: ١٠٣.

٥ أرداويراف: كان من أكابر الدّيانة الزّرتشتيّة، وكتبت قصة معراجه ما بين القرن العاشر والقرن الرّابع عشر للميلاد، أو بين القرن الرّابع والقرن الثّامن الهجريّ. لمزيد من التّفصيل راجع: رياض، محمّد، جاويد نامه، تحقيق وتوضيح، لاهور: ١٩٨٨م، ص: ٢١.

والجسد على السّواء[1] ولعظمة هذا الحدث الذي اختصّ به النّبيّ ﷺ جادله المشركون وغيرهم فيه حتّى جرى ذكره على ألسنة المعاصرين له، كما استرعى انتباه كثير من الأدباء الإسلاميّين وغيرهم فيما بعد، وأثار خيالهم وشحّذ قرائحهم، حتّى أنّ بعض الشّعراء جعل من فكرة المعراج موضوعًا لشعره، وعلى رأسهم: ابن العربي[2] وعبد الرّحمن الجامي[3] وأبو يزيد البسطامي وأحمد الغزالي[4] وأبو المجد السّنائي وابن الطّفيل[5].

إنّ المعراج النّبويّ له جانبان: جانب خلقيّ ودينيّ وجانب أدبيّ. ومن المعلوم أنّ الجانب الذي يعنينا هنا هو الجانب الأدبيّ. فمن النّاحية الأدبيّة للمعراج نرى أنّ الأدباء والشّعراء في الأزمنة المختلفة من التّاريخ استمدّوا فكرة المعراج من آية الإسراء وقصّة المعراج النّبويّ، ومن كتب الحديث والإسرائيليات والتّاريخ، وكتبوا كتبًا ودوّنوا دواوين ونحوا فيها منهج المعراج، وأرسلوا أنفسهم أو أصدقاءهم إلى المعراج على سبيل الخيال، وسجّلوا خيالهم في صور أدبية شعرًا ونثرًا. وأنّهم جعلوا هذه الكتب وتلك الدّواوين سبيلا لإظهار مقدرتهم الأدبيّة وإبراز معرفتهم بالتّاريخ

---

1 ابن كثير، الحافظ، مختصر تفسير ابن كثير، بيروت: ١٤٠٢هـ/١٩٨١م، ج: ٢، ص: ٣٥٤- ٣٦٤.

2 ابن العربي (٥٦٠هـ/١١٦٥م-٦٣٨هـ/١٢٤٠م): هو أبو بكر محيي الدّين محمّد بن علي المعروف بالشّيخ الأكبر، الصّوفي الشّهير. لمزيد من التّفصيل راجع: التّهانوي، أشرف عليّ، التّنبيه الطّربيّ في تنزيه ابن العربيّ، تمانه بهون: أشرف المطابع، ١٣٤٦هـ.

3 الجاميّ (٨١٧هـ/١٤١٤م - ٨٩٨هـ/١٤٩٢م): هو نور الدّين عبد الرّحمن، شاعر الفارسيّة الشّهير والمتصوّف الكبير المعروف بلقب الجامي، نسبة إلى بلدة جام بخراسان التي ولد فيها، وكان رحلاً متنوّع الجهات. لمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ٧، ص: ٥٨- ٦٢.

4 أحمد الغزالي (م: ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م): هو أحمد بن محمّد، أخو المتصوّف والدّاعية الشّهير «محمّد الغزاليّ»، للتّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة ، ج:٢، ص: ٤٧١.

5 ابن طفيل: هو أبو بكر (وأبو جعفر) محمّد بن عبد الملك بن محمّد بن طفيل القيسيّ، الفيلسوف الشّهير، وُلد سنة ٤٩٤هـ/١١٠٠- ١١٠١م تقريبًا بقرية «آش» الواقعة على بُعد أربعين ميلا من غرناطة، واسم رسالته الشّهيرة: «حيّ بن يقظان». لمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، ج: ١، ص: ٥٨٠- ٥٨١.

ووسيلة للتّعبير عن فلسفتهم الدّينيّة، فمن أشهرهم: أبو العلاء المعرّيّ- حكيم المعرّة- والشّاعر الإيطاليّ الشّهير «دانتي»[١] وشاعر شبه القارة الهنديّة والباكستانيّة محمّد إقبال.

وقد بيّن الدّكتور طه حسين تفكير كلا الشّاعرين- أعني المعرّيّ وإقبال- في معجزة الإسراء قائلا: «والغريب أنّ الرّجلين اشتركا في هذا التّفكير المتّصل بالملأ الأعلى. وكلاهما فكّر في هذه المعجزة التي جاءت في القرآن، وهي معجزة الإسراء، فكّر هذا كلاهما، وحاول كلاهما أن يسري كما أسري بالنّبيّ ﷺ.

فأبو العلاء فكّر في الجنّة وفكّر في النّار وحرص على أن يسيح في الجنّة والنّار، وأن يكون متفرّجًا، وأن يتحدّث إلى النّاس عن الجنّة والنّار، وعمّا يكون في الجنّة والنّار، فألّف «رسالة الغفران» وصاحبنا الذي نذكره اليوم مكبّرين له مجلّين أبى هو أيضًا إلا أن يعرج في السّماء كما عرج محمّد ﷺ. ولكن كلا الرّجلين عرجا إلى السّماء في خيالهما. وإقبال يزور السّماوات ويتّخذ له من هذه الزّيارة دليلا من المتصوّفة هو جلال الدّين الرّومي[٢] فيزور القمر ويزور المريخ ويزور كواكب كثيرة.[٣]

١　دانتي (١٢٦٥- ١٣٢١م): الشّاعر الإيطاليّ الكبير ومصنّف الكتاب الشّهير *The Divine Comedia* وكان عنوان كتابه في البداية: *The Comedy of Dante Alighiere: A Florentine by birth but not in character* أي كوميدية دانتي اليغيري الذي هو فلورنسيّ من حيث الولادة لا من حيث السّيرة، وأضاف إليه قارئوه فيما بعد لفظة: Divine تجليلا وتقديسًا فاشتهر به وله ثلاثة أجزاء:

الأوّل: الجحيم　　الثّاني: الأعراف　　الثّالث: الجنّة

٢　جلال الدّين الرّوميّ (٦٠٤- ٦٧٢هـ): المتصوّف الكبير وداعية الإسلام الشّهير وشاعر الفارسيّة المرموق الذي اتّخذه إقبال رائده ومرشده المعنويّ في معراجه. للتّفصيل راجع: رياض جاويد، محمّد، جاويد نامه تحقيق وتوضيح، ص: ٥٣. وكان الرّومي قد قال في مثنويه الشّهير بالفارسيّة ما معناه: «ما كتبت هذا المثنوي كي يجعله النّاس عقود أعناقهم بل كي يضعوه تحت أقدامهم ويعرجوا بمساعدته إلى السّماء لأنّه بمنزلة سلّم لحقائق المعراج» وكان إقبال متأثّرًا جدًّا بتعاليم الشّيخ جلال الدّين الرّومي فجعله مرشدًا له في رحلته هذه ممتثلا لأمره ذلك. للتّفصيل راجع: مجلة ماه نو، إقبال نمبر (أي عدده الخاص لإقبال)، سبتمبر ١٩٧٧م، مقال عبد الله، سيد (الدّكتور): «مطالعہ رومی کی تاریخ میں اقبال کا مقام» أي «منزلة إقبال في ضوء تاريخ مطالعة الرّوميّ»، ص: ١١٢ وما بعدها.

٣　أظهر، ظهور أحمد (الدّكتور)، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣٧- ٣٨.

ثم يستنتج من هذه الرّحلة شخصيّة كلّ من أبي العلاء ومحمّد إقبال، كما يذكر وجوه التّباين والاختلاف بين كلا الشّاعرين عندما يقول: «مهما يكن من شيء فقد طوف إقبال في السّماوات كما طوف فيها أبو العلاء. لكن النّتيجة لهاتين الزّيارتين متناقضة عند الرّجلين أعظم التّناقض. فأمّا أبو العلاء فعاد من زيارته للجنان والنّار ساخرًا منكرًا يوشك أن يخرج عن الدّين. وأمّا إقبال فعاد من زيارته مؤمنًا متّعظًا معتبرًا، يريد أن يملأ الدّنيا موعظة وعبرة بعد هذه الزّيارة إلى هذه السّماوات.»[1]

ذكرنا سابقًا أنّ الشّعراء والأدباء الذين تناولوا فكرة المعراج وجعلوها موضوعًا لشعرهم ونثرهم، استمدّوا فكرة الرّحلات السّماويّة من قصّة الإسراء والمعراج، وجعلوا هذه القصّة أساسًا جذريًّا لمعراجهم السّماويّ، لذا رأينا من المستحسن أن نذكر أوّلا أحاديث المعراج، والأحداث، والوقائع لهذا الحدث العظيم، والذي هو معجزة نبيّنا الكبرى، ثم نرى مدى أثر هذا الحدث الكبير في أدب صاحبنا المعرّيّ وإقبال.

إنّ المعجزة الكبرى التي خصّ بها الله سبحانه وتعالى سيّدنا محمّدًا ﷺ، هي معجزة الإسراء والمعراج، وهذا الشّيء واضح تمام الوضوح أنّ معجزة الإسراء والمعراج قد تمّت بالرّوح والجسد، وأنّها معجزة من الله سبحانه تعالى سجّلها في محكم تنزيله بقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾.[2]

فما من نبيّ صعد إلى السّماوات حتّى سدرة المنتهى وتجاوزها ليرى الآية الكبرى لله في السّماوات ثم عاد في نفس اللّيلة ليكمل حياته على الأرض إلاّ خاتم الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمّد ﷺ. وكان الحقّ سبحانه وتعالى قد أراد بهذا الإسراء أن يعطي رسوله ﷺ للنّاس الدّليل المادّي والعقليّ – برؤية أشياء وأحداث تخضع لقوانين البشر – على صدق المعجزة الكبرى وهي عروج الرّسول ﷺ إلى السّماء. تلك المعجزة التي تفوق طاقة وقدرات العقل البشريّ وإليك بعض تفصيل هذه المعجزة.

---

[1] الإسراء، ١/١٧.

[2] أظهر، ظهور أحمد (الدكتور)، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣٧– ٣٨.

كان الرّسول الكريم محمّد ﷺ قد قوبل بالإيذاء والجحود والنّكران من قبل المشركين والكفّار، وفي عام واحد – وهو عام الحزن – قد ماتت زوجته خديجة – رضي الله عنها – التي كانت سكنًا له، تداوي ما يلقاه من مشقّة في سبيل الدّعوة، وفي نفس العام مات عمّه أبو طالب الذي كان حماية خارجيّة له يحميه من الأذى، فلم يكن أمامه إلاّ السّماء تلك التي كلّفته بالرّسالة ليبلغها للنّاس، فرفع الرّسول ﷺ أمره إلى السّماء، يشكو ظلم أهل الأرض، فناجى ربّه قائلاً: «اللّهم إليك أشكو ضعف قوّتي وقلّة حيلتي وهواني على النّاس يا أرحم الرّاحمين، أنت ربّ المستضعفين وأنت ربّي، إلى مَن تَكِلني، إلى بعيد يتجهّمني، أو إلى عدوٍّ ملّكته أمري، إن لم يكن بك عليّ غضبٌ فلا أبالي، ولكنّ عافيتك أوسعُ لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظّلمات، وصلح عليه أمرُ الدّنيا والآخرة من أن ينزل بي غضبك، أو يحلّ عليّ سخطُكَ، لك العُتبى حتّى ترضى ولا حولَ ولا قوّةَ إلاّ باللّه العليّ العظيم».[1]

فأراد الحقّ سبحانه وتعالى أن يُلفت نظر الرّسول الكريم أنّه إذا ضاقت عليه الأرض فإنّ ملكوت السّماء يحتفي به ويرحّب، وأنّ ربّه الذي كلّفه بهذه الرّسالة السّامية، بلا شكّ سينصره رغم كلّ هذه الشّدائد.

ومن هنا جاءت معجزة الإسراء والمعراج فقصّة الإسراء والمعراج موجودة بتمامها في كتب الأحاديث والآثار والتّفاسير والسّير والتّاريخ، والكتب التي ألّفت خاصّة لهذه المعجزة الخالدة.

وقد تكفّل بذكر غالب الرّوايات الواردة في الإسراء والمعراج الإمام ابن كثير في تفسيره فمن أراد استقصاء الرّوايات فليرجع إليه.[2]

---

[1] المقدسيّ، أبو عبد الله محمّد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبليّ، الأحاديث المختارة، مكّة المكرّمة: مكتبة النّهضة الحديثة، ١٤١٠هـ، ط: الأولى، ج: ٩، ص: ١٨١، والهيثميّ، علي بن أبي بكر، مجمع الزّوائد، القاهرة: دار الرّيان للتّراث، ١٤٠٧هـ، ج: ٦، ص: ٣٥. والطّبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، الدّعاء، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٣هـ، ط: الأولى، ج: ١، ص: ٣١٥، رقم الحديث: ١٠٣٦، والخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الجامع لأخلاق الرّاوي وآداب السّامع، الرّياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ، ج:٢، ص: ٢٧٥، رقم الحديث: ١٨٣٩، ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشّافعيّ، تاريخ مدينة دمشق، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥هـ، ج: ٤٩، ص: ١٥٢.

[2] ابن كثير، الحافظ عماد الدّين، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشيّ الدّمشقيّ، التّفسير، لاهور: أمجد أكاديمي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م، ج: ٣، ص: ٢-٢٢.

وسأكتفي هنا بذكر أوثق الرّوايات وأصحّها وهي التي اتّفق عليها الأمامان الجليلان البخاريّ ومسلم أو انفرد بها أحدهما، والتي تتناول تفاصيل هذه القصّة أكثر من غيرها من الرّوايات التي تتناول هذه القصّة بإيجاز.

حدّثنا هدبة بن خالد حدّثنا همّام بن يحيى حدّثنا قتادة عن أنس بن مالك عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما أنّ نبيّ الله ﷺ حدّثهم عن ليلة أسري به بينما أنا في الحطيم وربّما قال: في الحجر مضطجعًا إذ أتاني آت فقدّ قال: وسمعته يقول فشقّ ما بين هذه إلى هذه فقلت للجارود وهو إلى جنبي: ما يعني به؟ قال: من ثغرة نحره إلى شعرته وسمعته يقول من قصّه إلى شعرته فاستخرج قلبي ثمّ أتيت بطست من ذهب مملوءة إيمانًا فغسل قلبي ثمّ حشي ثمّ أعيد ثمّ أتيت بدابّة دون البغل وفوق الحمار أبيض- فقال له الجارود: هو البراق يا أبا حمزة؟ قال أنسٌ: نعم يضع خطوه عند أقصى طرفه – فحملت عليه فانطلق بي جبريل حتّى أتى السّماء الدّنيا فاستفتح، فقيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مرحبًا به، فنعم المجيء جاء، ففتح، فلمّا خلصت، فإذا فيها آدم فقال: هذا أبوك آدم، فسلّم عليه، فسلّمت عليه، فردّ السّلام، ثمّ قال: مرحبًا بالابن الصّالح والنّبيّ الصّالح، ثمّ صعد بي حتّى أتى السّماء الثّانية فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نعم. قيل: مرحبًا به، فنعم المجيء جاء، ففتح، فلمّا خلصت، إذا يحيى وعيسى وهما ابنا الخالة قال: هذا يحيى وعيسى، فسلّم عليهما، فسلّمت، فردّا، ثمّ قالا: مرحبًا بالأخ الصّالح والنّبيّ الصّالح، ثمّ صعد بي إلى السّماء الثّالثة فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مرحبًا به، فنعم المجيء جاء، ففتح، فلمّا خلصت إذا يوسف، قال: هذا يوسف، فسلّم عليه، فسلّمت عليه، فردّ، ثمّ قال: مرحبًا بالأخ الصّالح والنّبيّ الصّالح، ثمّ صعد بي حتّى أتى السّماء الرّابعة، فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: أوقد أرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مرحبًا به، فنعم المجيء جاء، ففتح، فلمّا خلصت إلى إدريس، قال: هذا إدريس، فسلّم عليه، فسلّمت عليه، فردّ، ثمّ قال: مرحبًا بالأخ الصّالح والنّبيّ الصّالح، ثمّ صعد بي حتّى أتى السّماء الخامسة، فاستفتح، قيل، من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مرحبًا به، فنعم المجيء جاء، فلمّا خلصت فإذا هارون، قال: هذا هارون، فسلّم عليه، فسلّمت عليه، فردّ، ثمّ قال: مرحبًا بالأخ الصّالح والنّبيّ الصّالح، ثمّ صعد بي حتّى أتى السّماء السّادسة، فاستفتح،

قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: من معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نعم، قال: مرحبًا به فنعم المجيء جاء، فلمّا خلصت فإذا موسى، قال: هذا موسى، فسلّم عليه، فسلّمت عليه، فردّ، ثمّ قال: مرحبًا بالأخ الصّالح والنّبيّ الصّالح، فلمّا تجاوزت بكى، قيل له: ما يبكيك؟ قال: أبكي لأنّ غلامًا بُعث بعدي يدخل الجنّة من أمّته أكثر ممّن يدخلها من أمّتي ثمّ صعد بي إلى السّماء السّابعة فاستفتح جبريل، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: نعم، قال: مرحبًا به، فنعم المجيء جاء، فلمّا خلصت فإذا إبراهيم، قال: هذا أبوك، فسلّم عليه، قال: فسلّمت عليه، فردّ السّلام، قال: مرحبًا بالابن الصّالح والنّبيّ الصّالح، ثمّ رفعت إليّ سدرة المنتهى، فإذا نبقها مثل قلال هجر، وإذا ورقها مثل آذان الفيلة، قال: هذه سدرة المنتهى، وإذا أربعة أنهار: نهران باطنان ونهران ظاهران، فقلت: ما هذان يا جبريل؟ قال: أمّا الباطنان فنهران في الجنّة وأمّا الظّاهران فالنّيل والفرات، ثمّ رفع لي البيت المعمور، ثمّ أتيت بإناء من خمر وإناء من لبن وإناء من عسل، فأخذت اللّبن، فقال: هي الفطرة الّتي أنت عليها وأمّتك، ثمّ فرضت عليّ الصّلوات خمسين صلاةً كلّ يوم، فرجعت، فمررت على موسى، فقال: بما أمرت؟ قال: أمرت بخمسين صلاةً كلّ يوم، قال: إنّ أمّتك لا تستطيع خمسين صلاةً كلّ يوم، وإنّي والله، قد جرّبت النّاس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشدّ المعالجة، فارجع إلى ربّك فاسأله التّخفيف لأمّتك، فرجعت، فوضع عنّي عشرًا، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت، فوضع عنّي عشرًا، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت، فوضع عنّي عشرًا، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت، فأمرت بعشر صلوات كلّ يوم، فرجعت فقال مثله، فرجعت، فأمرت بخمس صلوات كلّ يوم، فرجعت إلى موسى فقال: بم أمرت؟ قلت: أمرت بخمس صلوات كلّ يوم، قال: إنّ أمّتك لا تستطيع خمس صلوات كلّ يوم، وإنّي قد جرّبت النّاس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشدّ المعالجة، فارجع إلى ربّك فاسأله التّخفيف لأمّتك، قال: سألت ربّي حتّى استحييت ولكنّي أرضى وأسلّم، قال: فلمّا جاوزت، نادى مناد: أمضيت فريضتي وخفّفت عن عبادي.[1]

---

[1] البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل الجعفيّ، الصّحيح، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ط: الثّالثة، كتاب: المناقب، باب: المعراج، ج: ٣، ص: ١٤١٠، رقم الحديث: ٣٦٧٤، وأحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشّيبانيّ، المسند، مصر: مؤسّسة قرطبة، ج: ٤، ص: ٢٠٨، رقم الحديث: ١٧٨٦٩، وابن حبّان، محمّد بن حبّان بن أحمد أبو حاتم التميميّ البستيّ، الصّحيح، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ط: الثّانية، ج:١، ص: ٢٣٧، رقم الحديث: ٤٨، والطّبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم

وحدّثنا عبد بن حميد أخبرنا يونس بن محمّد حدّثنا شيبان بن عبد الرّحمن عن قتادة عن أبي العالية حدّثنا ابن عمّ نبيّكم ﷺ ابن عبّاس قال: قال رسول الله ﷺ: مررت ليلة أسري بي على موسى بن عمران عليه السلام رجلٌ آدم طوالٌ جعدٌ كأنّه من رجال شنوءة ورأيت عيسى ابن مريم مربوع الخلق إلى الحمرة والبياض سبط الرّأس وأري مالكًا خازن النّار والدّجّال في آيات أراهنّ الله إيّاه ﴿فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِۦ﴾[1] قال: كان قتادة يفسّرها أنّ نبيّ الله ﷺ قد لقي موسى عليه السلام.[2]

حدّثنا محمّد بن المثنّى حدّثنا ابن أبي عديّ عن سعيد عن قتادة عن أنس بن مالك لعلّه قال عن مالك بن صعصعة رجل من قومه قال: قال نبيّ الله ﷺ: بينا أنا عند البيت بين النّائم واليقظان إذ سمعت قائلا يقول أحد الثّلاثة بين الرّجلين فأتيت فانطلقَ بي فأتيت بطست من ذهب فيها من ماء زمزم فشرح صدري إلى كذا وكذا– قال قتادة: فقلت للّذي معي: ما يعني؟ قال: إلى أسفل بطنه– فاستخرج قلبي، فغسل بماء زمزم، ثمّ أعيد مكانه، ثمّ حشي إيمانًا وحكمةً، ثمّ أتيت بدابّة أبيض يقال له البراق، فوق الحمار ودون البغل، يقع خطوه عند أقصى طرفه، فحملت عليه، ثمّ انطلقنا حتّى أتينا السّماء الدّنيا، فاستفتح جبريل عليه السلام، فقيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ ﷺ، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: نعم، قال: ففتح لنا وقال: مرحبًا به، ولنعم المجيء جاء، قال: فأتينا على آدم عليه السلام، وساق الحديث بقصّته وذكر أنّه لقي في السّماء الثّانية عيسى ويحيى عليها السّلام، وفي الثّالثة يوسف، وفي الرّابعة إدريس، وفي الخامسة هارون– صلوات الله عليهم– قال: ثمّ انطلقنا حتّى انتهينا إلى السّماء السّادسة، فأتيت على موسى عليه السلام، فسلّمت عليه، فقال: مرحبًا بالأخ الصّالح والنّبيّ الصّالح، فلمّا جاوزته بكى، فنودي ما يبكيك؟ قال: ربّ، هذا غلامٌ بعثته بعدي يدخل من أمّته الجنّة أكثر ممّا يدخل من أمّتي قال: ثمّ انطلقنا حتّى انتهينا إلى السّماء السّابعة، فأتيت على إبراهيم، وقال في الحديث وحدّث نبيّ الله ﷺ أنّه رأى أربعة أنهار يخرج من أصلها: نهران ظاهران ونهران باطنان، فقلت: يا

الكبير، الموصل: مكتبة العلوم والحِكَم، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ط: الثّانية، ج: ١٩، ص: ٢٧١، رقم الحديث: ٥٩٩.

[1] السجدة، ٢٣/٣٢.

[2] مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجّاج القشيريّ النّيسابوريّ، الصّحيح، بيروت: دار إحياء التّراث، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ، ج:١، ص: ١٥١، رقم الحديث: ١٦٥.

جبريل، ما هذه الأنهار؟ قال: أمّا النّهران الباطنان فنهران في الجنّة وأمّا الظّاهران فالنّيل والفرات، ثمّ رفع لي البيت المعمور، فقلت: يا جبريل، ما هذا؟ قال: هذا البيت المعمور يدخله كلّ يوم سبعون ألف ملك، إذا خرجوا منه لم يعودوا فيه آخر ما عليهم، ثمّ أتيت بإناءين: أحدهما خمرٌ والآخر لبنٌ، فعرضا عليّ، فاخترت اللّبن، فقيل: أصبت أصاب الله بك أمّتك على الفطرة، ثمّ فرضت عليّ كلّ يوم خمسون صلاةً، ثمّ ذكر قصّتها إلى آخر الحديث حدّثني محمّد بن المثنّى حدّثنا معاذ بن هشام قال: حدّثني أبي عن قتادة حدّثنا أنس بن مالك عن مالك بن صعصعة أنّ رسول الله ﷺ قال: فذكر نحوه وزاد فيه فأتيت بطست من ذهب ممتلئ حكمةً وإيمانًا فشقّ من النّحر إلى مراقّ البطن فغسل بماء زمزم ثمّ ملئ حكمةً وإيمانًا.[1]

حدّثنا شيبان بن فرّوخ حدّثنا حمّاد بن سلمة حدّثنا ثابتٌ البنانيّ عن أنس بن مالك أنّ رسول الله ﷺ قال: أتيت بالبراق، وهو دابّةٌ أبيض طويلٌ فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى طرفه، قال: فركبته حتّى أتيت بيت المقدس قال: فربطته بالحلقة الّتي يربط به الأنبياء قال: ثمّ دخلت المسجد، فصلّيت فيه ركعتين، ثمّ خرجت، فجاءني جبريل عليه السلام بإناء من خمر وإناء من لبن، فاخترت اللّبن، فقال جبريل: اخترت الفطرة، ثمّ عرج بنا إلى السّماء، فاستفتح جبريل، فقيل: من أنت؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، ففتح لنا فإذا أنا بآدم، فرحّب بي ودعا لي بخير، ثمّ عرج بنا إلى السّماء الثّانية، فاستفتح جبريل عليه السلام، فقيل: من أنت؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّدٌ، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، ففتح لنا فإذا أنا بابني الخالة عيسى ابن مريم ويحيى بن زكريّاء صلوات الله عليهما، فرحّبا ودعوا لي بخير، ثمّ عرج بي إلى السّماء الثّالثة فاستفتح جبريل، فقيل:

---

[1] مسلم، الصّحيح، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله إلى السّماوات وفرض الصّلوات، ج: ١، ص: ١٥٠، رقم الحديث: ١٦٤، والحاكم، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله النّيسابوريّ، المستدرك، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ط: الأولى، ج: ١، ص: ١٥٤، رقم الحديث: ٢٧١، وأحمد بن حنبل، المسند، ج: ٣، ص: ١٦٤، رقم الحديث: ١٢٦٩٥، وأبو عوانة، الإمام يعقوب بن إسحاق الإسفرائنيّ، المسند، بيروت: دار المعرفة، ج: ١، ص: ١١١، وأبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصليّ التميميّ، المسند، دمشق دار المأمون للتّراث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط: الأولى، ج: ٥، ص:٤٦٠، رقم الحديث: ٣١٨٥، والدّار قطنيّ، أبو الحسن علي بن عمر البغداديّ، السّنن، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ج: ١، ص: ٢٥، رقم الحديث: ٢٩.

من أنت؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمّد ﷺ، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، ففتح لنا فإذا أنا بيوسف عليه السلام، إذا هو قد أعطي شطر الحسن، فرحّب ودعا لي بخير، ثمّ عرج بنا إلى السّماء الرّابعة، فاستفتح جبريل عليه السلام، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّد، قال: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، ففتح لنا فإذا أنا بإدريس، فرحّب ودعا لي بخير، قال الله ﷻ: ﴿وَرَفَعْنَـٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾[1]، ثمّ عرج بنا إلى السّماء الخامسة، فاستفتح جبريل، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّد، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، ففتح لنا، فإذا أنا بهارون عليه السلام، فرحّب ودعا لي بخير، ثمّ عرج بنا إلى السّماء السّادسة، فاستفتح جبريل عليه السلام، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّد، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، ففتح لنا فإذا أنا بموسى عليه السلام، فرحّب ودعا لي بخير، ثمّ عرج إلى السّماء السّابعة، فاستفتح جبريل، فقيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّد ﷺ، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، ففتح لنا فإذا أنا بإبراهيم عليه السلام مسندًا ظهره إلى البيت المعمور، وإذا هو يدخله كلّ يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه، ثمّ ذهب بي إلى السّدرة المنتهى، وإذا ورقها كآذان الفيلة وإذا ثمرها كالقلال قال: فلمّا غشيها من أمر الله ما غشي تغيّرت، فما أحدٌ من خلق الله يستطيع أن ينعتها من حسنها، فأوحى الله إليّ ما أوحى، ففرض عليّ خمسين صلاةً في كلّ يوم وليلة، فنزلت إلى موسى عليه السلام فقال: ما فرض ربّك على أمّتك؟ قلت: خمسين صلاةً، قال: ارجع إلى ربّك، فاسأله التّخفيف، فإنّ أمّتك لا يطيقون ذلك، فإنّي قد بلوت بني إسرائيل وخبرتهم، قال: فرجعت إلى ربّي، فقلت: يا ربّ، خفّف على أمّتي، فحطّ عنّي خمسًا، فرجعت إلى موسى، فقلت: حطّ عنّي خمسًا، قال: إنّ أمّتك لا يطيقون ذلك، فارجع إلى ربّك، فاسأله التّخفيف، قال: فلم أزل أرجع بين ربّي تبارك وتعالى وبين موسى عليه السلام حتّى قال: يا محمّد، إنّهنّ خمس صلوات كلّ يوم وليلة لكلّ صلاة عشرٌ، فذلك خمسون صلاةً، ومن همّ بحسنة، فلم يعملها كتبت له حسنةً، فإن عملها كتبت له عشرًا، ومن همّ بسيّئة، فلم يعملها لم تكتب شيئًا، فإن عملها كتبت سيّئةً واحدةً، قال: فنزلت حتّى انتهيت إلى موسى،

---

[1] مريم، ١٩/٥٧.

فأخبرته، فقال: ارجع إلى ربّك، فاسأله التّخفيف، فقال رسول الله ﷺ: فقلت: قد رجعت إلى ربّي حتّى استحييت منه.[١]

قال الحافظ ابن كثير بعد سرد الأحاديث التي تتعلق بالإسراء والمعراج: إذا حصل الوقوف على مجموعة هذه الأحاديث صحيحها وحسنها وضعيفها، يحصل مضمون ما اتّفقت عليه من مسرى رسول الله ﷺ من مكّة إلى بيت المقدس وأنّه مرّة واحدة، وإن اختلفت عبارات الرّواة في أدائه، أو زاد بعضهم فيه أو نقص منه، فإنّ الخطأ جائز على من عدا الأنبياء- عليهم السلام.[٢] ثمّ ساق ابن كثير قصّة الإسراء والمعراج، وهي كالآتية:

قصّة الإسراء والمعراج

قال موسى بن عقبة عن الزّهريّ: كان الإسراء قبل الهجرة بسنة، وكذا قال عروة، وقال السّديّ: بستة عشر شهرًا، والحقّ أنّه عليه السلام أسري به يقظة لا منامًا من مكّة إلى بيت المقدس راكبًا البراق فلمّا انتهى إلى باب المسجد، ربط الدّابّة عند الباب ودخله، فصلّى في قبلته تحيّة المسجد ركعتين، ثم أتى بالمعراج وهو كالسّلم ذو درج يرقى فيها، فصعد فيه إلى السّماء الدّنيا، ثم إلى بقيّة السّموات السّبع، فتلقّاه من كلّ سماء مقرّبوها، وسلّم على الأنبياء الذين في السّموات بحسب منازلهم ودرجاتهم، حتّى مرّ بموسى الكليم في السّادسة، وإبراهيم الخليل في السّابعة، ثم جاوز منزلتيهما ﷺ وعليهما وعلى سائر الأنبياء، حتّى انتهى إلى مستوى يسمع فيه صريف الأقلام، أي أقلام القدر بما هو كائن، ورأى سدرة المنتهى وغشيها من أمر الله تعالى عظمة عظيمة من فراش من ذهب وألوان متعدّدة، وغشيتها الملائكة، ورأى هناك جبريل على صورته وله ستمائة جناح، ورأى رفرفًا أخضر قد سدّ الأفق. ورأى البيت المعمور، وإبراهيم الخليل باني الكعبة الأرضيّة مسند ظهره إليه، لأنّ الكعبة السّماويّة يدخله كلّ يوم سبعون ألفًا من الملائكة يتعبّدون فيه ثم لا يعودون إليه إلى يوم القيامة. ورأى الجنّة والنّار وفرض الله عليه هنالك الصّلوات خمسين، ثم خفّفها إلى خمسة رحمة منه ولطفًا بعباده، وفي هذا اعتناء عظيم بشرف الصّلاة وعظمتها.

---

١ مسلم، الصّحيح، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله إلى السّماوات وفرض الصّلوات، ج: ١، ص: ١٤٥، رقم الحديث: ١٦٢، وأبو يعلى، المسند، ج: ٦، ص: ١٠٩،رقم الحديث: ٣٣٧٥.

٢ ابن كثير، عماد الدّين، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشيّ الدّمشقيّ، تفسير ابن كثير، لاهور: المطبعة العربيّة، ١٤٣٥هـ/ ١٩٨٢م، ج: ٣، ص: ٢٢.

ثم هبط إلى بيت المقدس وهبط معه الأنبياء فصلّى بهم فيه لما حانت الصّلاة، ويحتمل أنّها الصّبح من يومئذ، ومن النّاس من يزعم أنّه أمّهم في السّماء، والذي تظاهرت به الرّوايات أنّه بيت المقدس، ولكن في بعضها أنّه كان أوّل دخوله إليه. والظّاهر أنّه بعد رجوعه إليه لأنّه لما مرّ بهم في منازلهم جعل يسأل عنهم جبريل واحدًا واحدًا، وهو يخبره بهم وهذا هو اللائق، لأنّه كان أوّلا مطلوبًا إلى الجناب العلويّ ليفرض عليه وعلى أمّته ما يشاء الله تعالى، ثم أظهر شرفه وفضله بتقديمه في الإمامة، وذلك عن إشارة جبريل عليه السلام له في ذلك.

ثم خرج من بيت المقدس فركب البراق وعاد إلى مكّة بغلس والله سبحانه وتعالى أعلم.
وأمّا عرض الآنية عليه من اللّبن والعسل أو اللّبن والخمر، أو اللّبن والماء أو الجميع فقد ورد أنّه في بيت المقدس وجاء أنّه في السّماء ويحتمل أن يكون ههنا وههنا، لأنّه كالضّيافة للقادم، والله أعلم، ثم اختلف النّاس: هل كان الإسراء ببدنه عليه السلام وروحه، أو بروحه فقط؟ على قولين: فالأكثرون من العلماء على أنّه أسري ببدنه وروحه يقظة لا منامًا، ثم رآه بعده يقظة، لأنّه كان عليه السلام لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصّبح، والدّليل على هذا قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾[1]

فالتّسبيح إنّما يكون عند الأمور العظام. فلو كان منامًا لم يكن فيه كبير شيء، ولم يكن مستعظمًا، ولما بادرت كفّار قريش إلى تكذيبه، ولما ارتدّت جماعة ممّن كان قد أسلم، وأيضًا فإنّ العبد عبارة عن مجموع الرّوح والجسد، وقد قال: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[2]

قال ابن عبّاس: هي رؤيا عين أريها رسول الله ﷺ ليلة أسري به، والشّجرة الملعونة هي شجرة الزّقوم، رواه البخاري.

وقال تعالى: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾[3]

---

١ بني إسرائيل، ١/١٧.

٢ بني إسرائيل، ٦٠/١٧.

٣ النّجم، ١٧/٥٣.

والبصر من آلات الذّات لا الرّوح، وأيضًا فإنّه حمل على البراق وهو دابّة بيضاء براقة لها لمعان، وإنّما يكون هذا للبدن لا للرّوح، لأنّها لا تحتاج في حركتها إلى مركب تركب عليه، والله أعلم.

قال الحافظ أبو الخطاب عمر بن دحية في كتابه: «التنوير في مولد السّراج المنير» وقد ذكر حديث الإسراء من طريق أنس وتكلّم عليه فأجاد وأفاد، ثم قال: وقد تواترت الرّوايات في حديث الإسراء عن عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود وأبي ذر ومالك بن صعصعة وأبي هريرة وأبي سعيد، وابن عبّاس وشدّاد بن أوس وأبي بن كعب وعبد الرّحمن بن قرط وأبي ليلى الأنصاريّين، وعبد الله بن عمرو وجابر وحذيفة وبريدة وأبي أمامة، وسمرة بن جندب وأبي الحمراء، وصهيب الرّومي وأمّ هانيء وعائشة وأسماء ابنتي أبي بكر الصّدّيق- رضي الله عنهم أجمعين-، منهم من ساقه بطوله، ومنهم من اختصره على ما وقع في المسانيد وإن لم تكن رواية بعضهم على شرط الصحّة، فحديث الإسراء أجمع عليه المسلمون وأعرض عنه الزّنادقة والملحدون.

﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِءُوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1]

وبعد سرد قصّة الإسراء والمعراج نأتي إلى الشّيء الذي له صلة وطيدة بالموضوع الذي نحن بصدده في هذا الباب. وهو معراج المعرّيّ وإقبال وما رآه كلّ منها في عروجه السّماويّ ثم سجّله في رسالته. فنذكر فيما يلي الأشياء التي رآها النّبيّ في مسراه، ثم نرى فيما بعد أثر هذه الأشياء في معراج كلّ من المعرّيّ وإقبال.

ما رآه النّبيّ ﷺ في مسراه

عن أبي سعيد الخدريّ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال له أصحابه: يا رسول الله، أخبرنا عن ليلة أسري بك فيها. قال: قال الله تبارك وتعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾.[2] قال: فأخبرهم. قال: بينما أنا نائم عشاء في المسجد الحرام إذا أتاني آت، فأيقظني، فاستيقظت، فلم أر شيئًا، ثم عدت في النّوم، فأيقظني، فاستيقظت، فلم أر شيئًا، ثم عدت في النّوم، ثم أيقظني، فاستيقظت، فلم أر شيئًا، فإذا

---

[1] التّوبة، ٣٢/٩. وانظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: ٣، ص: ٢٢-٢٤.

[2] الإسراء، ١/١٧.

أنا بكهيئة خيال، فاتّبعته ببصري حتّى خرجت من المسجد، فإذا أنا بدابّة أدنى شبيهة بدوابكم هذه بغالكم هذه، مضطرب الأذنين، يقال له: البراق، وكانت الأنبياء- صلوات الله وسلامه عليهم- تركبه قبلي، يقع حافره مدّ بصره، فركبته، فبينا أنا أسير عليه إذ دعاني داع عن يميني: يا محمّد، أنظر إلي أسألك فلم أجبه ولم أقم عليه، فبينما أنا أسير عليه إذ دعاني داع عن يساري: يا محمّد، أنظر إليّ أسألك، فلم أجبه ولم أقم عليه، فبينا أنا أسير عليه إذا أنا بامرأة حاسرة عن ذراعيها وعليها من كلّ زينة خلقها الله، فقالت: يا محمّد، أنظر إليّ أسألك، فلم ألتفت إليها ولم أقم عليها حتّى أتيت بيت المقدس، فأوقفت دابّتي بالحلقة التي كانت الأنبياء توقفها به فأتاني جبريل عليه السلام بإنائين: أحدهما خمر والآخر لبن، فشربت اللّبن وتركت الخمر، فقال جبريل: أصبت الفطرة، فقلت: الله أكبر الله أكبر، فقال جبريل: ما رأيت في وجهك هذا؟ فقلت: بينما أنا أسير إذ دعاني داع عن يميني: يا محمّد، أنظر إليّ أسألك فلم أجبه ولم أقم عليه. قال: ذاك داعي اليهود، أمّا أنّك لو أجبته لتهوّدت أمّتك. قال: وبينما أسير إذ دعاني داع عن يساري فقال: يا محمّد، أنظر إليّ أسألك فلم ألتفت إليه ولم أقم عليه. قال: ذاك داعي النّصارى، أمّا أنّك لو أجبته لتنصّرت أمّتك. قال: فبينما أنا أسير إذا أنا بامرأة حاسرة عن ذراعيها عليها من كلّ زينة خلقها الله تعالى تقول: يا محمّد، أنظرني أسألك فلم أجبها ولم أقم عليها قال: تلك الدّنيا أمّا أنّك لو أجبتها أو أقمت عليها لاختارت أمّتك الدّنيا على الآخرة. قال: ثم دخلت أنا وجبريل عليه السلام بيت المقدس فصلّى كلّ واحد منّا ركعتين ثم أتيت بالمعراج الذي تعرج عليه أرواح بني آدم فلم تر الخلائق أحسن من المعراج ما رأيتم الميّت حين يشقّ بصره طامحًا إلى السّماء فإنّما يشقّ بصره طامحًا إلى السّماء عجبة بالمعراج قال فصعدت أنا وجبريل عليه السلام فإذا بملك يقال له: إسماعيل وهو صاحب سماء الدّنيا وبين يديه سبعون ألف ملك مع كلّ جنده مائة ألف ملك قال: وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[1]

فاستفتح جبريل باب السّماء قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمّد، قيل: أوقد بعث إليه؟ قال: نعم. فإذا أنا بآدم كهيئته يوم خلقه الله تعالى وتبارك على صورته تعرض عليه أرواح ذرّيّته المؤمنين فيقول: روح طيّبة ونفس طيّبة اجعلوها في علّيّين، ثم تعرض عليه أرواح ذريته الفجّار فيقول: روح خبيثة ونفس خبيثة اجعلوها في سجّين. ثم مضيت هنية فإذا أنا

---

[1] المدّثّر، ٧٤/٣١.

بأخونة- يعني الخوان المائدة الذي يؤكل عليها- عليها لحم مشرح ليس يقربها أحد وإذا أنا بأخونة عليها لحم قد أروح ونتن، عندها ناس يأكلون منها. قلت: يا جبريل، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء من أمّتك يتركون الحلال ويأتون الحرام. قال: ثم مضيت هنية فإذا أنا بأقوام بطونهم أمثال البيوت كلّما نهض أحدهم خرّ يقول: اللّهم، لا تقم السّاعة. قال: وهم على سابلة آل فرعون. قال: فتجيء السّابلة فتطأهم. قال: فسمعتهم يضجون إلى الله تبارك وتعالى قلت: يا جبريل، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء من أمّتك الذين يأكلون الرّبا ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[1]

قال: مضت هنية فإذا أنا بأقوام مشافرهم كمشافر الإبل قال: فيفتح على أفواههم ويلقون ذلك الجمر ثم يخرج من أسافلهم فسمعتهم يضجون إلى الله عز وجل فقلت: يا جبريل، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء أمّتك ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[2]

قال: ثم مضت هنية فإذا أنا بنساء يعلقن بثديهن فسمعتهن يضجون إلى الله ﷻ قلت: يا جبريل، من هؤلاء النّساء؟ قال: هؤلاء الزّناة من أمّتك. قال: ثم مضت هنية فإذا أنا بأقوام يقطع من جنوبهم اللّحم فيلقمون فيقال له: كل كما كنت تأكل من لحم أخيك. قلت: يا جبريل، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الهمّازون من أمّتك اللّمازون ثم صعدنا إلى السّماء الثّانية فإذا أنا برجل أحسن ما خلق الله تعالى قد فضل على النّاس بالحسن كالقمر ليلة البدر على سائر الكواكب، قلت: يا جبريل، من هذا؟ قال: هذا أخوك يوسف ومعه نفر من قومه فسلّمت عليه وسلّم عليّ، ثم صعدت إلى السّماء الثّالثة فإذا أنا بيحيى وعيسى- عليهما السّلام- ومعهما نفر من قومهما فسلّمت عليهما وسلّما عليّ، ثم صعدت إلى السّماء الرّابعة فإذا أنا بإدريس قد رفعه الله مكانًا عليًّا فسلّمت عليه وسلّم عليّ قال: ثم صعدت إلى السّماء الخامسة فإذا أنا بهارون عليه السلام ونصف لحيته بيضاء ونصفها سوداء تكاد لحيته تصيب سرّته من طولها، قلت: يا جبريل، من هذا؟ قال: هذا المحبّب في قومه هارون بن عمران ومعه نفر من قومه فسلّمت عليه وسلّم عليّ ثم صعدت إلى السّماء السّادسة فإذا أنا بموسى بن عمران رجل آدم كثير الشّعر لو كان عليه قميصان لنفذ شعره

[1] البقرة، ٢/٢٧٥.

[2] النّساء، ٤/١٠.

دون القميص وإذا هو يقول: يزعم النّاس أنّي أكرم على الله من هذا، بل هو أكرم على الله منّي. قال: قلت: يا جبريل، من هذا؟ قال: هذا أخوك موسى بن عمران، قال: ومعه نفر من قومه. قال: فسلّمت عليه، فردّ عليّ السّلام، ثم صعدت إلى السّماء السّابعة فإذا أنا بأبينا إبراهيم خليل الرّحمن ساند ظهره إلى البيت المعمور كأحسن الرّجال، قلت: يا جبريل، من هذا؟ قال: هذا أبوك إبراهيم خليل الرّحمن ومعه نفر من قومه، قال: فسلّمت عليه وسلّم عليّ وإذا أنا بأمّتي شطرين شطر عليهم ثياب بيض كأنّها القراطيس وشطر عليهم ثياب رمد، قال: فدخلت البيت المعمور ودخل معي الذين عليهم الثّياب البيض وحجب الآخرون الذين عليهم ثياب رمد، وهم على خير، فصلّيت أنا ومن معي في البيت المعمور ثم خرجت أنا ومن معي، قال: والبيت المعمور يصلي فيه كلّ يوم سبعون ألف ملك لا يعودون فيه إلى يوم القيامة، قال: ثم رفعت إلى السّدرة المنتهى فإذا كلّ ورقة منها تكاد أن تغطّي هذه الأمّة، فإذا فيها عين تجري يقال لها: سلسبيل فينشقّ منها نهران أحدهما الكوثر والآخر يقال له: نهر الرّحمة فاغتسلت فيه فغفر لي ما تقدّم من ذنبي وما تأخر ثم إنّي رفعت إلى الجنّة فاستقبلتني جارية فقلت: لمن أنت يا جارية؟ قالت: لزيد بن حارثة، وإذا أنا بأنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمه وأنهار من خمر لذّة للشّاربين وأنهار من عسل مصفّى، وإذا رمّانها كأنّه الدّلاء عظما وإذا أنا بطيرها كأنّها بختكم هذه، فقال عندها: إنّ الله تعالى قد أعدّ لعباده الصّالحين ما لا عين رأته ولا أذن سمعته ولا خطر على قلب بشر قال: وعرضت على النّار فإذا فيها غضب الله تعالى وزجره ونقمته لو طرح فيها الحجارة والحديد لأكلتها ثم أغلقت دوني ثم إنّي رفعت إلى السّدرة المنتهى ﴿إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ﴾[1]

وكان بيني وبينه قاب قوسين أو أدنى قال: ونزل على كلّ ورقة ملك من الملائكة قال: وقال: فرضت علي خمسون صلاة وقال: لك بكلّ حسنة عشرًا إذا هممت بالحسنة فلم تعملها كتبت لك حسنة وإذا عملتها كتبت لك عشرًا، وإذا هممت بالسّيّئة فلم تعملها فلم يكتب عليك شيء فإن عملتها كتبت عليك سيّئة واحدة، ثم رفعت إلى موسى عليه السلام، فقال: ما أمرك ربّك؟ قلت: بخمسين صلاة قال: ارجع إلى ربّك فاسأله التّخفيف لأمّتك، فإنّ أمّتك لا تطيق ذلك ومتى لا تطيقه تكفر فرجعت إلى ربّي فقلت: يا ربّ، خفّف عن أمّتي فإنّها أضعف الأمم فوضع عنّي عشرة وجعلها أربعين فما زلت اختلف بين موسى وربّي كلّما أتيت عليه قال لي مثل ذلك

---

[1] النّجم، ٥٣/١٦.

حتّى رجعت إليه فقال لي: بم أمرت؟ فقلت: أمرت بعشر صلوات قال: ارجع إلى ربّك فاسأله التّخفيف عن أمّتك، فرجعت إلى ربّي فقلت: أي رب، خفّف عن أمّتي فإنّها أضعف الأمم فوضع عنّي خمسًا وجعلها خمسًا فناداني ملك عندها تمت فريضتي وخففت عن عبادي وأعطيتهم بكلّ حسنة عشر أمثالها، ثم رجعت إلى موسى عليه السلام فقال: بم أتيت؟ قلت: بخمس صلوات، قال: ارجع إلى ربّك فاسأله التّخفيف، فإنّه لا يؤدّه شيء فسله التّخفيف لأمّتك، فقلت: رجعت إلى ربّي حتّى استحييته ثم أصبح بمكّة يخبرهم بالعجائب إنّي أتيت البارحة بيت المقدس وعرج بي إلى السّماء ورأيت كذا ورأيت كذا فقال أبو جهل بن هشام: ألا تعجبون ممّا يقول محمّد، يزعمون أنّه أتى البارحة بيت المقدس ثم أصبح فينا وأحدنا يضرب مطيّته مصعدة شهرًا ومنقلبة شهرًا فهذا مسيرة شهرين في ليلة واحدة! قال: فأخبرهم بعير لقريش لما كان في مصعدي رأيتها في مكان كذا وكذا وإنّها نفرت، فلمّا رجعت رأيتها عند العقبة فأخبرهم بكلّ رجل وبعيره كذا وكذا ومتاعه كذا وكذا، فقال أبو جهل: يخبرنا بأشياء، فقال رجل من المشركين: أنا أعلم النّاس ببيت المقدس وكيف ماؤه وكيف هيئته وكيف قربه من الجبل؟ فإن يكن محمّد صادقًا فسأخبركم وإن يك كاذبًا فسأخبركم، فجاءه ذلك المشرك فقال: يا محمّد، أنا أعلم النّاس ببيت المقدس فأخبرني كيف بناؤه؟ وكيف هيئته؟ وكيف قربه من الجبل؟ قال: فرفع لرسول الله ﷺ بيت المقدس من مقعده فنظر إليه كنظر أحدنا إلى بيته بناؤه كذا وكذا وقربه من الجبل كذا وكذا فقال الآخر: صدقت فرجع إلى أصحابه فقال: صدق محمّد فيما قال ونحو من هذا الكلام.[1]

لقد كانت ليلة الإسراء والمعراج من اللّيالي الزّهراء، فقد شاهد النّبيّ ﷺ فيها سواء في مسراه في الأرض، وعروجه إلى السّماء، ما شاء الله له أن يشاهد من الآيات والآلاء، وتملّت العينان ممّا رأى، و﴿مَا زَاغَ ٱلۡبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾[2]

---

[1] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج: ٣، ص: ٥٠٩–٥١٦، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: ٣، ص: ١٢، الحلبيّ، علي بن برهان الدّين، السّيرة، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٠هـ، ج: ٢، ص: ١٠٥. البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى ، دلائل النّبوّة، ج: ٢، ص: ٣٩١، السّيوطيّ، عبد الرّحمن بن الكمال جلال الدّين، الدّرّ المنثور، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م، ج: ٥، ص: ٩٥، والخصائص الكبرى، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥هـ، ج: ١، ص: ٢٧٧، الذّهبيّ، شمس الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ ، ج: ١، ص: ٢٧٣.

[2] النّجم، ١٧/٥٣.

ووعى القلب الكبير ما رأته العينان، و﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾[1]

وامتلأ بجلال الله وعظمته، ونوره وتجلّياته.

وبعد أن استعرضنا رحلة المعراج النّبويّ وما تحويه من معجزة إلهيّة يعجز العقل البشريّ عن إدراكها، وما رآه النّبيّ ﷺ فيها من الآيات سنقوم بدراسة مدى تأثير هذا المعراج النّبويّ في رسالة الغفران للمعرّيّ ورسالة الخلود لإقبال.

---

[1] النّجم، ٥٣/١١.

الفصل الثّاني

رسالة الغفران والأشياء المتعلّقة بها

تعدّ رسالة الغفران لأبي العلاء من أعظم كتب التّراث العربيّ النّقديّ، الكتاب الذي أحدث ضجّة كبرى وكُتب عنه الكثير، ويقال: إنّ كتاب «الكوميديا الإلهيّة» لدانتي الكاتب الإيطالي المعروف مأخوذة عن رسالة الغفران، وهي من أهمّ وأجمل مؤلّفات المعرّيّ وقد كتبها ردًّا على رسالة أحد معاصريه في حلب ويدعى عليّ بن منصور الحلبيّ والذي يُعرف بابن القارح[١] وهي رسالة ذات طابع روائي حيث جعل المعرّيّ من ابن القارح بطلاً لرحلة خياليّة أدبيّة عجيبة يحاور فيها الأدباء والشّعراء واللّغويّين في العالم الآخر، وقد بدأها المعرّيّ بمقدمة وصف فيها رسالة ابن القارح وأثرها الطّيّب في نفسه فهي كلمة طيّبة أصلها ثابت وفرعها في السّماء ثم استرسل بخياله الجامح إلى بلوغ ابن القارح للسّماء العليا بفضل كلماته الطّيّبة التي رفعته إلى الجنّة فوصف حال ابن القارح هناك مطعمًا الوصف بآيات قرآنيّة وأبيات شعريّة يصف بها نعيم الجنّة وقد استقى تلك الأوصاف من القرآن الكريم مستفيدًا من معجزة الإسراء والمعراج، أمّا الأبيات الشّعريّة فقد شرحها وعلّق عليها لغويًا وعروضيًا وبلاغيًا.

ويتنقل ابن القارح في الجنّة ويلتقي ويحاور عددًا من الشّعراء في الجنّة من مشاهير الأدب العربيّ منهم من غفر الله لهم بسبب أبيات قالوها كزهير. وشعراء الجنّة منهم: زهير بن أبي سلمى[٢] والأعشى[٣] وعبيد بن الأبرص[١] ولبيد بن أبي ربيعة[٢] وحسّان بن ثابت[٣] والنّابغة الذّبيانيّ[٤] والنّابغة

---

١ ابن القارح: هو عليّ أبو منصور بن القارح صديق المعرّيّ الذي كتب إليه الرّسالة، وكان شديد الزّندقة أو شديد الغفلة، وتدلّنا رسالة الغفران على أنّ هذا الرّجل كان معاقرًا للخمر، متهالكًا عليها حتّى ألح عليه أبو العلاء المعرّيّ في أن يتوب. لمزيد من التّفصيل راجع: طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٣٦.

٢ زهير بن أبي سلمى: شاعر العصر الجاهليّ الشّهير ومن أصحاب المعلّقات، عدّه النّقاد من الشّعراء الثّلاثة المفضلّين على الآخرين وهم: النّابغة وامرؤ القيس وزهير، قيل: إنّه لقي النّبيّ ﷺ وهو ابن مائة سنة، ولكن الرّاجح أنّه مات قبل مبعثه. لمزيد من التّفصيل راجع: عبد القدير الحافظ، تاريخ الأدب العربي، لاهور: آزاد بك دبو، ط: الثّانية، ١٤٢٧هـ، ص: ٦٦- ٧٠.

٣ الأعشى (م ٧هـ): الشّاعر الجاهليّ الشّهير الذي أراد أن يعتنق الإسلام، فنظم في مدح النّبيّ ﷺ الأبيات الشّهيرة التّالية:

ألا أيهذا السائلي أين يممّت
فإنّ لها في أهل يثرب موعدًا
فآليت لا أرثي لها من كلالة
ولا من وجى حتّى تلاقي محمّدا
متى ما تناخي عند باب ابن هاشم
تُراحي وتلقى من فواضله ندى

ولكن صدّته قريش في الطّريق وهدّدته كما جمعت له مائة من الإبل، وكان هو الآخر الذي طمع في ما بقي عنده من الخمر فرجع عن قصده ومات على الكفر. لمزيد من التّفصيل راجع: الزّيّات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، بيروت- لبنان: دار المعرفة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص: ٤٤- ٤٥.

١ عبيد بن الأبرص الأسديّ (٥٥٥م): شاعر جاهليّ قديم من المعمّرين. ومن شعره:

من يسأل النّاس يحرموه
وسائل الله لا يخيب

للمزيد من التّفصيل راجع: ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج: ١،ص: ٢٦٧- ٢٦٩.

٢ لبيد بن ربيعة العامريّ (م٤١هـ): شاعر عربيّ شهير، عاش نحو ١٤٥ سنة، أكثرها في الجاهليّة، وأسلم وهو في التّسعين من عمره، يقال: إنّه هجر الشّعر في الإسلام واستعاض عنه بقراءة القرآن، ومات في آخر خلافة معاوية بالكوفة. لمزيد من التّفصيل .راجع: الزّيّات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، ص: ٥٣- ٥٤.

٣ حسّان بن ثابت (م ٥٤هـ): وهو أبو الوليد حسّان بن ثابت بن المنذر بن حرام الخزرجيّ الأنصاريّ، وأبو عبد الرّحمن- وهو ابنه من سيرين أخت مارية القبطيّة- الشّاعر المخضرم المشهور، وكان شاعر الرّسول ص إلا أنّه لم يشهد معه مشهدًا. وقد عمّر حتّى مات في خلافة معاوية. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ١، ص: ١٣٧، ١٣٨.

٤ النّابغة الذّبيانيّ (م ٦٠٤م): هو زياد بن معاوية من بني ذبيان، شاعر الجاهليّة الشّهير، الّذي اعترف بفضله ونبوغه شعراء عصره حتّى قيل: إنّه كانت تُنصب له خيمة في سوق عكاظ يجلس فيه، والشّعراء كانوا يأتون ويقرأون أمامه شعرهم فيفضّل بعضهم على الآخرين. لمزيد من التّفصيل راجع: ايليا حاوي، النّابغة سياسته وفنّه ونفسيته، بيروت، ١٩٧٠م.

الجعديّ[1]. ثم يوضّح قصّة دخوله للجنّة مع رضوان خازن الجنّة ويواصل مسامراته الأدبيّة مع من يلتقي بهم من شعراء وأدباء ثم يعود للجنّة مجددًا ليلتقي عددًا من الشّعراء يتحلّقون حول مأدبة في الجنّة وينعمون بخيرات الجنّة من طيور وحور عين ونعيم مقيم. ثم يمرّ وهو في طريقه إلى النّار بمدائن العفاريت فيحاور شعراء الجنّ مثل «أبو هدرش» ويلتقي حيوانات الجنّة ويحاورها ويحاور الحطيئة[2]. ثم يلتقي الشّعراء من أهل النّار، ومنهم: امرؤ القيس[3] وعنترة بن شدّاد[4] وبشّار بن برد[5] وعمرو بن كلثوم[6] وطرفة بن العبد[7] والمهلهل[1] والمرقّش الأكبر[2] والمرقّش الأصغر[3] والشّنفريّ[4] وتأبّط شرًّا[5] وغيرهم. ثم يعود من جديد للجنّة ونعيمها.

---

[1] النّابغة الجعديّ: هو أبو ليلى حسّان بن قيس من بني عامر بن صعصعة، شاعر مخضرم وكان في جاهليّة مثل لبيد، يتغنّى بمفاخر قومه وانتصاراتهم في حروبهم ويهجو خصومهم، أدرك الإسلام فوفد على النبي ﷺ، وحسن إسلامه، وكانت وفاته في أصفهان سنة ٦٥هـ في أواخر خلافة مروان بن الحكم أو في مطلع خلافة عبد الملك، وقد كفّ بصره. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج: ١، ص: ٢٨٩- ٢٩٦.

[2] الحطيئة (م ٤٥هـ): هو جرول بن أوس العبسيّ، من فحول الشّعراء ومتقدّميهم وفصحائهم، وهو مخضرم أدرك الجاهليّة والإسلام، فأسلم ثم ارتدّ، وكان مشتهرًا بالعناد والنّزوع إلى الشرّ. لمزيد من التّفصيل راجع: إيليا حاوي، الحطيئة، بيروت، ١٩٧٠م.

[3] قد مرّت ترجمته في ص: ٣٦٩ من هذه الرّسالة.

[4] قد مرّت ترجمته في ص: ٣٦٩ من هذه الرّسالة.

[5] بشّار بن برد (م ١٦٦هـ): يُكنّى أبا معاذ ويلقّب بالمرعث، وهو فارسيّ من جهة الأب عربيّ من جهة الأمّ، وكان من فحول شعراء العصر العبّاسيّ، وُلد أكمه ونشأ بالبصرة، وكانت عقيدته الدّينيّة مزعزة، فأمر المهديّ بقتله ضربًا حتّى مات. لمزيد من التّفصيل: فروخ عمر (الدّكتور)، بشّار بن برد، بيروت، ١٣٦٣هـ.

[6] عمرو بن كلثوم (م ٥٨٤م): هو عمرو بن كلثوم، بن مالك بن عتاب، فارس بني تغلب وشاعرها. وقد اعتزّت تغلب بمعلّقته وعدّتها من مفاخرها. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج: ١، ص: ٢٣٤- ٢٣٦، البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٣، ص: ١٨٣.

[7] طرفة بن العبد: البكريّ من بني مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة، ثم بكر بن وائل الشّاعر الجاهليّ من نبغ في الشّعر صغيرًا وعاجله الموت في صدر الشّباب فلم يتّسع له الوقت ليكثر، ويعدّونه أجود الشّعراء طويلة. وهو من شعراء المعلّقات، والحماسة، وأوّل الطّبقة الثّالثة من فحول الجاهليّة. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج: ١، ص: ١٨٥- ١٩٦، والبغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٢، ص: ٤١٩.

الرّسالة كثيرة الاستطراد، وربّما استطراد المعريّ كان لسبب هو اللّهو، والعبث بابن القارح، أو أنّه لسعة اطّلاعه فاض كما فاض الجاحظ[٦].

إلى جانب ذلك كان المعريّ مسرفًا إسرافًا متجاوزًا في العمية اللّغويّة، والجري في مضمار الغريب كأنّه يكتب لخاصته كما يزعم الدّكتور طه حسين[٧]، وأنّه لم يشأ أن يطّلع النّاس، وعامّتهم على آرائه، ومنازع فكره، لكن هذا الغريب النّادر أظهر لنا أبا العلاء واسع الاطّلاع إلى حدّ لم نألفه عند سواه على الغريب والنّادر في اللّغة وأنّه أحي ألفاظًا كانت مواتًا، مستوفيًا قواعد اللّغة، والشّاذ فيها، متصرّفًا بالاشتقاق.

---

١ مهلهل بن ربيعة: هو عدي بن ربيعة التّغلبيّ، الشّاعر الجاهليّ الشّهير. المؤرّخون يقولون عنه: إنّه أوّل من طوّل القصائد، كما أنّه من أولئك الشّعراء الذين غنّوا من العرب في أشعارهم. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٢، ص: ١٦٤.

٢ المرقّش الأكبر: هو عمرو بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة، من بكر وائل، سُمّي المرقّش لقوله:

الدّار قفر والرّسوم كما
رقش في ظهر الأدم قلم

شاعر جاهلي من عشّاق العرب المشهورين، أحب «أسماء بنت عوف بن مالك». لمزيد من التّفصيل راجع: ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج: ١، ص: ٢١٠– ٢١٣، والبغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٨، ص: ٣١٢، ٣١٣.

٣ المرقّش الأصغر: هو ربيعة بن سعد بن مالك، شاعر جاهليّ من عشّاق العرب. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج: ١، ص: ٢١٤– ٢١٧.

٤ الشّنفرى (م٥٤٠م): هو ثابت أو عمرو بن مالك ابن أوس الأزديّ، شاعر العصر الجاهليّ الذي لُقّب بالشّنفرى، لأنّه كان عظيم الشّفتين، وهو شاعر الأزد ومن أشهر أعداء العرب. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٣، ص: ٣٤٣.

٥ تأبّط شرًّا (م٥٩٠م): شاعر جاهليّ، كان من أشهر أعداء العرب وأشدّهم كيدًا. وكان أحد لصوص العرب يغزو على رجليه وحده، وكان إذا جاع نظر إلى الظّباء فينتقّى على نظره أسمنها، ثم يجري خلفه فلا يفوته حتى يأخذه. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج:١، ص: ١٣٧، ١٣٨.

٦ الجاحظ (م ٨٦٩م): هو أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، وُلد بالبصرة ونشأ بها وقضى أكثر عمره فيها. كان دميم الخلقة، جهم الوجه، جاحظ العينين ومن ذلك لقبه. وكتبه تربى على مائتي كتاب ولم ينشر منها إلا قليل. ولمزيد من التّفصيل راجع: الزّيّات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربيّ، ص: ١٦٦، ١٦٧.

٧ أنظر طه حسين (الدكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢١٨.

وفي رسالة الغفران علم كثير، بالشّعر وروايته، ونقده، ومقابلاته، وبالتّاريخ، وبالأماكن، والأفراد، والقرآن وتفسيره، وروايته، والحديث ومختلف شؤونه، واللّغة كلّ ما يتّصل بها، والتفات حصيف إلى الفِرَق، والأديان، وما خفي من حياة الأفراد العظماء، فجاء المعرّيّ ينبش، ويكشف، أو يصحّح أو يفضح.

كتب أبو العلاء المعرّيّ- وكما قلنا سابقًا- رسالة الغفران جوابًا على رسالة أرسلها إليه صديقه ابن القارح، فنذكر أوّلا مؤجز رسالة ابن القارح وتاريخ إنشائها حتّى نكون على بيّنة من الرّسالة التي ردّ عليها المعرّيّ بصورة رسالته الشّهيرة.

ملخّص رسالة ابن القارح وتاريخ إنشائها

لم يبيّن أبو العلاء السّبب الدّاعي إلى تأليف رسالة الغفران ولا نُقل أحد عنه ذلك، وإنّما فُهم من وضعها أنّه كان يريد منها إجابة ابن القارح على الرّسالة التي كتبها إليه، وفيما يلي نذكر تلخيص رسالة ابن القارح، حتى نستطيع أن نفهم جيّدا خلفيّة رسالة الغفران التي لأجلها كتب المعرّيّ هذه الرّسالة.

يذكر ابن القارح فيها شوقه إلى أبي العلاء وحنينه إلى لقائه؛ ويثني على فضله، ويشكر ما لقيه ممّن يدّعي العلم. وقد أشار فيها إلى أنّه لقي الزّهرجيّ[1] بآمد[2]؛ ومعه خزانة كتبه، فعرضها عليه، فقال له: إنّ كتبك هذه يهوديّة؛ فأنكر ذلك عليه. وأنّ الزّهرجيّ كتب إليه رسالة يقرّظه فيها.

ثم تصدّى في رسالته هذه إلى ذكر المتنبيّ[3]، وانتقد عليه تصغير بعض الألفاظ، وادّعاء النّبوّة وغيرها، ثم استطرد إلى ذكر جماعة من الزّنادقة كبشّار، وصالح بن عبد القدوس[1]، والمقنع[2]،

---

[1] أبو الفرج الزّهرجيّ: كاتب حضرة نصر الدّولة. أنظر رسالة ابن القارح، ص: ٢٦ من رسالة الغفران، تحقيق بنت الشّاطئ، دار المعارف، ط: ١١.

[2] آمِد: هي أعظم مدن ديار بكر، في شمال الجزيرة، ودجلة محيطة بأكثرها. لمزيد من التّفصيل راجع: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: ١، ص: ٥٦- ٥٧.

[3] المتنبّي (م٣٥٤هـ): هو أبو الطّيب أحمد بن الحسين، وُلد في الكوفة واشتهر بلقب المتنبيّ لأنّه كان قد ادّعى النّبوّة على ما اشتهر، وهو من أشهر شعراء العصر العباسيّ. للتفصيل راجع: البديعيّ، يوسف، الصّبح المنبي عن حيثيّة المتنبي، تحقيق: مصطفى السّقاء محمّد شتا، عبده زياده عبده، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢م.

والصّناديقيّ[3] في اليمن، والوليد بن يزيد بن عبد الملك[4]، وأبي عيسى ابن الرّشيد[5]، والجنابيّ[6] الذي أخذ الحجر والميزاب من الكعبة، وعلوي البصرة[7]، والحلاج[8]، وابن أبي جعفر محمّد بن علي

---

1 صالح بن عبد القدوس: هو صالح بن عبد القدوس بن عبد الله، شاعر مجيد. كان يجلس للوعظ في مسجد البصرة، ثم اتّهم بالزّندقة فحمل إلى «المهديّ» فضربه بيده بالسّيف، فشطره شطرين، وصلب بضعة أيّام، ثم دُفن ١٦١هـ. لمزيد من التّفصيل راجع: ياقوت، معجم الأدباء، ج: ٣، ص: ٤١٩.

2 المقنع: هو محمّد بن عمير، من كندة. وكان من أجمل النّاس وجهًا، وأمدّهم قامة، فكان إذا كشف عن وجهه لُقِعَ، أي أُصيب بالعين، فكان يتقنّع دهره، فسُمّي المقنّع. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج: ٢، ص: ٧٣٩، ٧٤٠.

3 الصّناديقيّ: زنديق، ظهر سنة سبعين ومائتين باليمن واستولى عليها، وقتل النّساء والولدان، وادّعى النّبوّة، وتبعه خلق وارتدّوا عن الإسلام، ثم أهلكه الله بالطّاعون. الذّهبي، تاريخ الإسلام، ج: ١٤، ص: ٢٣.

4 الوليد بن يزيد: هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان الأمويّ القرشيّ، ولي الخلافة بعد عمّه «هشام» سنة ١٢٥هـ، وكان خليعًا متّهمًا في دينه، فأنكره النّاس وأحيط به وقتل عام ١٢٦هـ. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٢، ص: ٢٢٨.

5 أبو عيسى بن الرّشيد: محمّد بن هرون وأمّه أمّ ولد. وكان من أحسن النّاس وجهًا ومجالسة وعشرة. شغف به أخوه المأمون. فلمّا مات قبله سنة ٢٠٩هـ، امتنع عن الطّعام أيّامًا حتّى خيف عليه، وكان يأمر الجواري أن ينحن عليه فيبكي حتّى تكاد تخرج نفسه. وقد اشتهر أبو عيسى برقّة الدّين، وترك الصّيام، وأكل الخنزير. لمزيد من التّفصيل راجع: الصّفديّ، الوافي بالوفيات، ج: ٥، ص: ٩٥، ٩٦.

6 الجنابي (م ٣٣٢هـ/ ٩٤٤م): أبو طاهر سليمان بن الحسن أبي سعيد القرمطيّ. هاجم البصرة سنة ٣١١هـ وقطع الحاجّ سنة ٣١٢هـ ثم سنة ٣١٧هـ. وأخذ الرّكب العراق سنة ٣٢٢هـ. لمزيد من التّفصيل راجع: الزّركليّ، الأعلام، ج: ٣، ص: ١٢٣.

7 علوي البصرة أو العلويّ البصريّ: هو صاحب الزّنج، اسمه علي بن محمّد بن عبد الرّحيم ونسبه إلى عبد القيس. ظهر في أيّام المهتدي بالله العباسيّ سنة ٢٥٥هـ. وانتسب إلى العلويّين، واستفحل أمره وهزم جيوش الدّولة. وبقيت الحرب بين الدّولة والزّنج أكثر من عشرة سنوات حتّى قتل سنة ٢٧٠هـ. راجع: الزّركليّ، الأعلام، ج:٤، ص: ٣٢٤. ابن الأثير، الكامل في التّاريخ، ج: ٧، ص: ٢٠٥ وما بعدها.

8 الحلاّج (م٣٠٩هـ) هو حسين بن منصور الحلاّج صاحب القول الشّهير «أنا الحق» ويحمل كتابه «الطّواسين» أهميّة كبيرة في التّصوّف، وقد تأثّر به إقبال كثيرًا. ومن كتبه: كتاب الطّواسين، وأخبار الحلاّج، وديوان الحلاّج. راجع: ميشال فريد غريب، الحلاج أو وضوء الدّم، بيروت، ط: الأولى.

الشّلمغانيّ المعروف بابن أبي العزاقر[١]، وابن أبي عون[٢] صاحب كتاب «التّشبيه»، وأحمد بن يحيى الرّاونديّ[٣]، وعلي بن العبّاس الرّومي[٤] وأبي تمام[٥]، والمازيار[٦]، والأفشين[٧]، وذكر طرفًا من أخبارهم وآثارهم.

وبعد أن شكا من عصره وأهله، ذكر أنّه زار المعرّة، فوجد أهلها معترفين بعوارف أبي العلاء، ووجد أحمد بن خلف الممتع[١] رطب اللّسان بشكره.

---

١ ابن أبي العزاقر: هو أبو جعفر محمّد بن علي الشّلمغانيّ المعروف بابن أبي العزاقر، ادّعى الألوهيّة فتبعه قوم منهم «ابن أبي عون». وكان له قدم في صناعة الكيمياء، وأخذه «ابن مقلة، وزير المقتدر» سنة ٣٢٢هـ فصلبه وأحرقه بالنّار. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن النّديم، الفهرست، ص: ٤٢٥.

٢ ابن أبي عون: هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد بن أحمد بن أبي عون، صاحبَ أبا جعفر الشّلمغانيّ وادّعى أنّه إلهه، فأخذ معه وضربت عنقه بعده سنة ٣٢٢هـ. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن النّديم، الفهرست، ص: ١٦٤.

٣ ابن الرّاونديّ (م ٢٩٨هـ/ ٩١٠م): اسمه أحمد بن يحي بن إسحاق الرّاونديّ، كنيته أبو الحسين، وهو ينسب إلى «راوند» إحدى قرى أصبهان، مات في سنّ الأربعين. لمزيد من التّفصيل راجع: الزّركليّ، الأعلام، ج: ١، ص: ٢٦٧.

٤ ابن الرّومي: أبو الحسن علي بن العباس بن جريج الرّومي. الشّاعر العباسيّ المشهور، برع في تشخيص المعاني وتوليدها، واشتهر بالتّطيّر، والهجاء اللاذع. وُلد في بغداد عام ٢٢١هـ. وتوّفي بها مسمومًا عام ٢٨٢هـ، وقيل ٢٨٤هـ أو ٢٧٦. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٣، ص: ٣٥٨- ٣٦٢.

٥ أبو تمام (م٢٣١هـ أو ٢٢٨هـ أو ٢٢٩هـ أو ٢٣٦هـ):حبيب بن أوس الطّائي، الشّاعر العباسي الشّهير، وصاحب ديوان الحماسة. لمعرفة أحواله راجع: عبد القدير الحافظ، تاريخ الأدب العربي، ص: ٢٥٧-٢٦١.

٦ المازيار: المازيار بن قارن بن ونداهرمز، دهقان من أبناء ملوك طبرستان، شقّ عصا الطّاعة بتحريض «الأفشين» عام ٢٢٤هـ ومنع الخراج وتحصن بجبال طبرستان، ثم هزم وحمل إلى «المعتصم» بسامراء حيث صلب مع صاحبه. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن كثير، البداية والنّهاية، ج: ١٠، ص: ٢٨٩، ابن عماد، شذرات الذّهب، ج: ٣، ص: ١٠٨.

٧ الأفشين: هو حيدر بن كاوس، تركيّ من أبناء أمراء أشروسنة، ما وراء النّهر، وكان من أكبر قوّاد «المعتصم» وهو الذي ظفر «ببابك» سنة ٢٢١هـ مع قوّته ومناعة موقعه، وتولّى حرب الرّوم وهزمهم، ثم داخله الزّهو والطّمع، فترصد «عبد الله بن طاهر» لرسائله مع «المازيار» وحوكما ثم صلبا سنة ٢٢٦هـ. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن عماد، شذرات الذّهب، ج: ٣، ص: ١١٨.

ثم ذكر أنّ أتباع النّبيّ ﷺ كانوا في أوّل دعوته من المستضعفين؛ وكيف كان بدء الدّعوة في قريش، ثم أفاض في الشّكوى من عكوفه على الأماني، وحذره من الدّنيا وتقلّبها، وقلقه من صروفها.

وذكر فيها أنّه عُرضت عليه كأس خمر، فأباها وقال: حلّوني والمطبوخ على مذهب الأوزاعيّ[٢]. ثم عاتب نفسه.

وذكر طائفة من العلماء الذين أخذ عنهم أو اختلف إليهم في بغداد وغيرها؛ وأنّه لازم أبا الحسين المغربي[٣]، وأشار إلى ما كان بينه وبين أبي القاسم المغربيّ من حبّ وبغض؛ وأنّه بلغه أنّ أبا العلاء قال فيه: إنّه هو الذي هجا أبا القاسم المغربيّ، فراعه ذلك وعتب عليه فيه.

ثم مدح أبا العلاء، وأثنى على ما سمعه من رسائله. وذكر ابن خالويه[٤]، وأبا الطّيّب اللّغوي[٥]، وسرعة إجابته على المسائل التي وردت إليها من سيف الدّولة[١].

---

١ أحمد بن خلف الممتع: هو أحمد بن خلف بن أحمد بن عليّ أبو العبّاس المعرّيّ المعروف بالممتع، أديب شاعر فاضل. كان مقيمًا بحلب في أيّام بني مرداس الكلابيّين. وهو شاعر حسن الشّعر. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن العديم، بغية الطّلب في تاريخ حلب، ج: ٢، ص: ٧٢٥، ٧٢٦.

٢ الأوزاعيّ: هو أبو عمرو الإمام، عبد الرّحمن بن عمرو الأوزاعيّ، فقيه الشّام في القرن الثّاني الهجريّ وإمام الشّام، وكان زاهدًا متعبّدًا، مجتهدًا. حديثه في الكتب السّتّة، مات سنة ١٥٧هـ. لمزيد من التّفصيل راجع: الذّهبيّ، تذكرة الحفّاظ، ج: ١، ص: ١٧٨.

٣ أبو الحسين المغربيّ: هو أبو القاسم الحسين بن عليّ بن الحسين، المعروف بالوزير المغربيّ، كاتب شاعر، وسياسي مغامر، وُلد سنة ٣٧٠هـ وتُوفّي سنة ٤١٨هـ. وكان يلقّب بالكمال ذي الوزارتين. لمزيد من التّفصيل راجع: ياقوت، معجم الأدباء، ج: ٢، ص: ١٧٢– ١٧٧.

٤ ابن خالويه: هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، من كبار علماء اللّغة في القرن الرّابع الهجريّ، ومن كتبه في اللّغة: كتاب ليس، وشرح مقصورة ابن دريد، وأسماء الأسد، جمع فيه خمسمائة اسم للأسد، وله أيضًا: القراءات، وإعراب القرآن. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن خلّكان، معجم الأدباء، ج: ٢، ص: ١٧٨– ١٧٩.

٥ أبو الطّيّب اللّغويّ(م٣٥١هـ/ ٩٦٢م): عبد الواحد بن عليّ الحلبيّ، عاصر «ابن خالويه» ويعدّونه من العلماء الحذّاق المبرزين في اللّغة. وقد ظلّ في حلب حتّى قُتل بها شهيدًا عند دخول الرّوم سنة ٣٥١هـ. لمزيد من التّفصيل راجع: الزّركليّ، الأعلام، ج: ٤، ص: ١٧٦.

وأتى على ما أصابه من تغيّر حاله، لكبر سنّه وضعفه عن الكتابة والدّرس، وضعف حفظه. وذكر أنّ بنت أخته سرقت له ٨٣ دينارًا، ثم ردّها بعد تهديد السّلطان إيّاها. ثم اعتذر عمّا في رسالته هذه من الخطل والزّلل، وطلب الجواب عليها لأنّها استحسنت وكتب عنه.[٢]

وهي مطبوعة مع «رسائل البلغاء في ص ١٩٤» وظاهر كلامه في الرّسالة أنّه كتبها بعد أن بلغ نيّفًا وسبعين سنة. ونُقل عنه أنّ مولده سنة ٣٥٤هـ. ويفهم من «رسالة الغفران» أنّها كتبت سنة ٤٢٤هـ فعلى هذا يجب أن تكون رسالة ابن القارح كتبت في هذه السّنة أو التي قبلها.[٣]

تاريخ وضع رسالة الغفران، وسبب وضعها على هذه الصّورة

إنّ تاريخ وضع رسالة الغفران، يظهر من كلام أبي العلاء فيها أنّه وضعها نحو سنة ٤٢٤هـ لأنّه ذكر في «ص/٢٥٦»[٤]

أنّ ابن القارح قال: «إنّ الشّاهد على توبة عبد المنعم بن عبد الكريم، قاضي حلب في أيّام شبل الدّولة[٥]. وهذا ولي حلب من سنة ٤٢٠هـ إلى سنة ٤٢٩هـ.» وقال في «ص ٤٥٠»[٦]: «ولا يجوز أن يخبر مخبر منذ مائة سنة أنّ أمير حلب في سنة ٤٢٤هـ اسمه فلان بن فلان وصفته كذا...»

وأمّا وضعها على هذه الصّورة فقد يكون له أسباب منها:

---

١ سيف الدّولة: هو أبو الحسن، علي بن عبد الله بن حمدان. أشهر أمراء بني حمدان. وملك حلب سنة ٣٣٣هـ بعد انتزعها من صاحب الإخشيد، ثم ملك دمشق وكثيرًا من بلاد الشّام. وقائعه مع الرّوم معروفة وللمتنبيّ في أكثرها قصائد مشهورات. لمزيد من التّفصيل راجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج: ٨، ص: ٤٤٥.

٢ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، ص: ٧٤١- ٧٤٢.

٣ المرجع نفسه، ج:٢، ص: ٧٤٣.

٤ المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران ومعها نصّ محقّق من رسالة ابن القارح، تحقيق بنت الشّاطئ (الدّكتورة عائشة عبد الرّحمن)، القاهرة: دار المعارف، ط: ١١، ٢٠٠٨م، ص: ٢٥٦.

٥ شبل الدّولة (م٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م): أبو كامل، نصر بن صالح بن مرداس، ولي حلب سنة ٤٢٠هـ بعد مقتل أبيه، وظلّ عليها حتّى قتله جيش المصريّين في موقعة حاسمة على نهر العاصي عام ٤٢٩هـ. لمزيد من التّفصيل راجع: الزّركليّ، الأعلام، ج:٨، ص: ٢٤.

٦ المعرّيّ، رسالة الغفران، تحقيق بنت الشّاطيء، ص: ٤٥٠.

١. إنّ ابن القارح لم يقتصر في رسالته على موضوع واحد، ولا على علم واحد، ولا رجل واحد له خاصّة واحدة؛ وإنّما حشر في رسالته مسائل متعدّدة، من فنون مختلفة، ورجالا مختلفين في الصّفات والنّحل والمشخّصات. وقد يتعذّر على الباحث أن يجد بين كلّ واحد وآخر وواحدة وأخرى منها جامعة تجمعهما، أو رابطة تربط إحداهما بالأخرى، ولا تتأتّى الإجابة على وفق الأسئلة. ولكنّ أبا العلاء اختار هذه الصّورة، فاستطاع بها أن يجمع ما اختلف، ويؤلّف ما افترق، ويجد مناسبة بين بعض أجزائها وبعضها الآخر.

٢. إنّ أبا العلاء كان يسيء الظّنّ بأكثر النّاس؛ وهو على حقّ في ذلك، لأنّه كان محسودًا على فضله وعلمه. فربّما توهّم أنّ ابن القارح تصدّى في رسالته إلى بعض المسائل، وهو يريد منها أن يسبر غور المعرّيّ في علمه بها، ويكشف ناحية من مقدرته في فهمها وتحقيقها؛ وأن يتسقطه ليقف له على عثرة، لأنّه كان موتورًا من المعرّيّ لما بلغه عنه من أنّه قال فيه: إنّه هجا أبا القاسم المغربيّ، فأراد أبو العلاء أن يبيّن له أنّه فوق ما يظنّ به، وأعظم ممّا يتوقّع منه؛ فأجابه عمّا أراد وزاد واختار هذه الصّورة لجمع المسائل...

٣. إنّ أبا العلاء كان غزير المادّة، قويّ الحافظة؛ فإذا سنحت له فرصة تفجّر لسانه كالينبوع الثّرثار، حتّى يكاد يغرق سامعه بما يورده عليه من المسائل والفنون.[١]

وإذا سُئل المعرّيّ عن مسألة أحبّ أن يجعل الجواب جامعًا مانعًا، ويضيف إليه أشباه المسألة ونظائرها، وأضدادها، ومعظم ما يتعلّق بها، ولو لأدنى مناسبة، ولأنّ ابن القارح لم يقتصر على موضوع واحد، فأحبّ أبو العلاء أن يكون جوابه جامعًا لكلّ ما سأل، وأن يضيف إليه كثيرًا ممّا له علاقة بتلك المسائل أو ممّا تكون بينه وبين تلك المسائل مناسبة، فأتى برسالة الغفران:

أوّلا: ليبيّن فيها عن سعة اطلاع على مفردات اللّغة، ومعرفة المستعمل، والمهمل والشّاذ، والنّادر، والفصيح منها مع إحاطة بمقاييسها، وقواعدها، والصّحيح وغيره من وجوه الإعراب فيها.

ثانيًا: وليظهر فيها قدرته على التّصرّف في تأليف الكلمات واستعمالها في كلّ ما يشاء.

ثالثًا: وليعرب للقارئ عن وفرة اطّلاعه على القراءات المتواترة وغيرها؛ وعلى أقوال المفسّرين وتأويلهم وتعليلهم بعض الوجوه والأحكام.

رابعًا: وليوضّح شدّة اضطلاعه بعلمي العروض والقوافي، وكثير من مسائل البيان.

---

١ الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، ج: ٢، ص: ٧٤٣- ٧٤٤.

خامسًا: وأضاف إلى ذلك مباحث جليلة، تدلّ على تمكّن في الأحكام الشّرعيّة، وتعمّق في علم الكلام، ووقوف على معتقدات الفلاسفة، والزّنادقة والفِرَق الزّائفة من مسلمين وغيرهم؛ وما لهم من العقائد والمزاعم.

سادسًا: وملأ الرّسالة بما يدلّ على أنّه كان حفيًّا بعلم التّاريخ، ومعرفة الحوادث والرّجال الذين لهم علاقة بالتّاريخ الإسلاميّ وغيره. وقد كانت مسائل الأدب في رسالة ابن القارح أوفر من غيرها؛ فاقتضى ذلك أن تكون مسائله في رسالة الغفران أكثر من غيرها.[١]

فهذه هي من أعظم أسباب وضعها على هذا النّمط.

أمّا بالنّسبة إلى نصّ هذه الرّسالة فنقول: إنّ نصّ «رسالة الغفران» للمعرّيّ يمثّل أحدًا من النّصوص الرّئيسيّة في تاريخ النثر العربيّ خاصّة والأدب العربيّ عامّة، ومن أكثر نصوص هذا الأدب تأثيرًا على مسيرة الأجناس والنّصوص الأدبيّة اللاحقة سواء على المستوى المحلّيّ أو على المستوى العالميّ.

ونصّ رسالة الغفران نصّ شديد الثّراء تتنازعه مجالات عدّة مثل تاريخ الأفكار، وعلوم اللّغة، والمذاهب الفلسفيّة، والمعتقدات الدّينيّة، وتاريخ الشّعر وغيرها من المجالات المتشابكة التي حظيت ببعض اهتمامات الدّارسين من قبل، من خلال الحوار مع تجلّياتها في رسالة الغفران، لكنّه أيضًا نصٌّ ينتمي إلى تاريخ الفنّ القصصيّ الخلاق، الذي أسهم أبو العلاء بنصيب وافر في تطويره من خلال نصّ الغفران.

وهو نصّ وهب الإمتاع القصصيّ دون شكّ للمنتمين إلى عصره وثقافته، وهو قابل لأن يهب مزيدًا من الإمتاع للمنتمين إلى عصور أخرى ودرجات من الثّقافة مختلفة من خلال الحوار الفنّيّ معه. والمجال الذي اختارته «رسالة الغفران» مجال مبتكر يتعلّق بعالم الغيب ومحاولة ارتياده وإطلاق الحرّيّة للخيال وللغة وللعلاقات بين الأزمنة والأمكنة وتذويب الفواصل بين الجمادات والكائنات الحيّة العجماء أو النّاطقة، وخلق متعة فنّيّة، من خلال هذا كلّه - للنّثر المجنح في رحاب عالم اللّغة، متّكئًا أحيانًا على اختبار خيال الشّعراء ليثبت قصوره في المواقف التي تفوق الخيال، وعلى ذاكرتهم ليثبت أنّها قد تتلاشى أمام عصف الأهوال.

---

[١] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٧٤٤- ٧٤٥.

اللافت للنّظر في البدء أنّ اختيار «الثّوب القصصيّ» لم يكن حتمًا على كاتب نصّ «الغفران» فالنّصّ يندرج في إطار أدب الجواب لأنّه جواب على رسالة ابن القارح، وأدب الجواب يحكم غالبًا بمبدإ المشاكلة، فعندما يكون السّؤال قصيدة أو أرجوزة أو مقامة أو رسالة أو لغزًا، يكون التّحدّي المطروح على المسؤول أن يجيب سائله من جنس بيانه، ولم تكن رسالة ابن القارح لأدب أبي العلاء قصّة حتّى يكون الثّوب القصصيّ حتمًا في الرّدّ عليها، وإنّما كانت خواطر شيخ حلبيّ قادته أعوامه الثّمانون إلى التّأمّل فيمن أغرتهم متع الحياة وغفلوا عن التّوبة في حينها وقد عدّد كثيرين منهم في تاريخ الفكر والشّعر، وراعه السّؤال المخيف: «كيف يصنع من عنده أنّ التّوبة لا تصحّ من ذنب مع الإقامة على آخر؟ فلا حول ولا قوّة.»[1]

ففي هذه الكوميديا الإلهيّة يُرسل أبو العلاء المعرّيّ صديقه ابن القارح إلى الجنّة، فيقابل الشّعراء والأدباء فيهما، ويتجاذب معهم أطراف الحديث، وها نحن نقدم للقارئ موجزًا من أخبار عروجه:

يصف المنفلوطيّ في كتابه «النّظرات» بداية قصّة رسالة الغفران بهذه الألفاظ:

غفوت إغفاءة طويلة لا علم لي بمداها ولا بما وقع لي فيها، ثم صحوت فرأيت نفسي في صحراء مدّ البصر مكتظة[2] بأنواع من الخلق لا أحصيهم عددًا، فعلمتُ أنّي بُعثت، أنّه يوم القيامة، فساورني[3] من الهمّ ما ساورني حين ذكرت أنّ مقداره ألف سنة من سني القيامة، وقلت: من لي بالصّبر على موقف يهلك فيه صاحبه ظمأ وجوعًا، ويحترق تحت أشعة شمس ليس بينه وبينها إلا قيد ظفر، فتماسكت بضعة أشهر، ثم لم أجد بعد ذلك إلى الصّبر سبيلا، فزيّنت لي نفسي الكاذبة أن أذهب إلى رضوان خازن الجنان، وكنت أحمل شهادة التّوبة في يدي لأسترحمه وألتمس منه الإذن بالدّخول قبل انفضاض المحشر، فما زلت أرقيه بقصائد المدح المسومة[4] باسمه كما كنت أرقي بأمثالها أمثاله من عظماء العاجلة وسادتها، فما أبه لي ولا فهم كلمة ممّا أقول؛ فانصرفت عنه

---

[1] المعرّيّ، رسالة الغفران، ومعها نصّ محقّق من رسالة ابن القارح، تحقيق بنت الشّاطئ، ص: ٥٥. والعبارة المذكورة من رسالة ابن القارح.

[2] مكتظة: مملوءة.

[3] ساورته الهموم: واثبته وملكت ناصيته.

[4] المسومة: المعلمة.

إلى خازن آخر اسمه زفر فكان شأني معه شأني مع صاحبه؛ إلا أنّه كان أرقّ منه وألين جانبًا، فأشار عليّ بالذّهاب إلى النّبيّ الذي أتّبعه، وأفهمني أنّ الأمر موكول إليه، فعدت وبين جنبي من الحسرة والألم ما الله عالم به، فبينا أنا أتخلّل الصّفوف، وأزاحم الوقوف، إذ وقع بصري على حلقة من النّاس تحيط بشيخ هرم، وأمعنت[1] النّظر فيه، فإذا هو الشّيخ أبو علي الفارسيّ النّحويّ[2]، وإذا بالمحتفين به جماعة من شعراء العرب كلّهم ينقم عليه، هذا يقول له: رويت بيتي على غير وجهه؛ وذاك يقول: أعربته على غير ما أردت وذهبت، فدفعني الفضول كما دفعهم إلى النّزول في ميدانهم فما فرغنا من الرّفع والنّصب والزّيادة والحذف حتّى أدركت شؤم ما فعلت، وعلمت أنّ شهادة التّوبة قد سقطت منّي في ذلك المعترك، فقلت: قبح الله الشّعر والإعراب واللّغة والآداب، إنّها شؤم الآخرة والأولى.[3]

ثم يقول: وقفت أحير من ضب في حمارة قيظ[4] لا أدري ما آخذ، وما أدع، حتّى رميت بطرفي فإذا بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب في لفيف من العترة[5] الطّاهرة النبويّة فدلفت[6] إليه وأبثثته[7] أمري وأمر الشّهادة المفقودة فقال: لا عليك، ألك شاهد بالتّوبة؟ قلت: نعم، فنودي بشهودي فشهدوا بتوبتي، فقال: تريث[8] قليلا حتّى تمرّ فاطمة بنت محمّد فنسألها في أمرك، فهي تمتّ إلى أبيها بما لا نمتّ به[9] وكانت ممن قسم لهم دخول الجنّة قبل فصل القضاء إلا أنّها كانت تخرج كلّ حين للتّسليم على أبيها، ثم تعود إلى مستقرّها؛ فإنا لكذلك، وإذا بمناد ينادي أن غضّوا

---

[1] في الأصل «أنعمت».

[2] أبو علي الفارسيّ (م ٣٧٧هـ): اسمه الحسن، ويكنى أبا علي، اشتهر في علم النّحو وأقام بحلب عند سيف الدّولة بن حمدان مدّة. لمزيد من التّفصيل راجع: شلبي، عبد الفتّاح إسماعيل، أبو علي الفارسي، دار المطبوعات الحديثة، ط: الثّامنة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

[3] المنفلوطيّ، مصطفى لطفي، النّظرات، بيروت: دار الثّقافة، ج: ١، ص: ٩٠، ٩١.

[4] الحمارة- بالتّشديد- شدّة الحرّ.

[5] عترة الشّخص: عشيرته وأهله.

[6] دلف: مشى مشيًا متثاقلا.

[7] أبثه السرّ: كاشفه.

[8] تريث: أبطأ.

[9] تمت بالشيء: توسل به.

أبصاركم يا أهل الموقف حتّى تعبر فاطمة بنت محمّد ﷺ، فهرعت إليها، فرأيتها راكبة مع إخوتها وجواريها على أفراس من نور، وتقدّم من وعدني بسؤالها في أمري، فأنجز وعده، فقالت لأخيها إبراهيم: دونك الرّجل، فقال: تعلّق بركابي، فتعلّقت، فطارت الأفراس في الهواء تقطع الأجيال وتتخطّى رؤوس القرون، حتّى وافينا محمّدًا ﷺ، واقفًا لشهادة القضاء، فقصت عليه فاطمة ما علمت من أمري، فراجع الدّيوان الأعظم فوجد اسمي في التّائبين فشفع لي فعدت في ركب فاطمة فرحًا مستبشرًا، وما كنت أقدر أن بين يدي عقبة الصّراط، فلمّا وافيته وجدتني لا أستمسك عليه لرقته فأمرت فاطمة جارية من جواريها أن تعبر معي فأمسكت بيدي، فمشيت أترنّح ذات اليمين وذات الشّمال، وخفت السّقوط فقلت لها: احمليني زقفونه، فقالت: وما زقفونه؟ فقلت: أما سمعت قول الجحجلول من أهل كفرطاب[1]؟:

صَلحَتْ حالتي إلى الخَلْفِ حتّى صِرتُ أمْشي إلى الوَرَى زَقَفُونَه

فقالت: ما سمعت بزقفونه ولا الجحجلول ولا كفرطاب، فقلت: ألقي يدي فوق كتفيك، واجعل بطني إلى ظهرك، فحملتني، وجازت بي الصّراط كالبرق الخاطف، حتّى صرت إلى باب الجنّة، فرمت الدّخول فوقف رضوان في وجهي وقال: أين جوازك[2]؟ فبعلت[3] بالأمر؛ ثم رأيت في دهليز الجنّة شجرة صفصاف فعالجته على أن يعطيني منها ورقة أعود بها إلى الموقف لأستكتب عليها الجواز فأبى؛ فقلت، وقد ملك الهمّ على رشدي وصوابي: أمّا والله، لو أنّك حارس على أبواب الكرماء، أو خازن لخزائن الملوك والأمراء لما وصل شاعر إلى درهم، ولا سائل إلى سحتوت[4]، ولهلك الفقراء بؤسًا وجوعًا، فسمع إبراهيم عليه السلام حواري فجذبني جذبة حصلني بها في الجنّة وصاحبي ينظر إليّ شزرًا فدخلت، فرأيت ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر.[5]

---

[1] كفرطاب: بلدة بين المعرّة ومدينة حلب، في برية معطشة ليس لأهلها شرب إلا ما يجمعونه من ماء الأمطار في الصّهاريج، كذلك عرفها «ياقوت». لمزيد من التّفصيل راجع: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: ٤، ص: ٤٧٠.

[2] الجواز: صكّ المسافر.

[3] بعل بأمره: برم به فلم يدر ما يصنع فيه.

[4] السّحتوت في الأصل: السّويق القليل الدّسم، ثم أطلق على كلّ شيء قليل.

[5] المنفلوطي، النّظرات، ج: ١، ص: ٩١- ٩٣.

وهو موضع تُظلّه شجرة «تأخذ ما بين المشرق والمغرب» عندها جميع أسباب النّعيم، خمر لا يسكر شاربها، تدار في كؤوس الذّهب على أهل الجنّة، وهم يتمتّعون بأشجى الألحان، ثم يتخيّل المعرّيّ نزهة لابن القارح في الجنّة، يرى في أثنائها بعض شعراء الجاهليّة والإسلام كالأعشى وزهير وعدي بن زيد النّصرانيّ[1] والنّابغة الذّبيانيّ وغيرهم، وقد دخل كلّ منهم الجنّة بعمل صالح أو بإيمان بالله قبل أن يبعث الله محمّدًا – عليه الصّلاة والسّلام – بالإسلام.

وأوّل من يزوره ابن القارح في الجنّة هو حميد بن ثور الهلاليّ[2] ثم لبيد بن ربيعة ثم يقوم ابن القارح بمأدبة في الجنّة يدعو إليها شعراء الخضرمة والإسلام، والذين حفظوا كلام العرب ودوّنوه في الكتب، فيجتمع عنده جمّ غفير من الشّعراء والعلماء في شتّى مجالات العلوم والأدب.

وبعد الطّعام يبدأ دور الغناء والشّراب، فالمغنّون والمغنّيات كالغريض[3] ومعبد[4] وابن سريج[1] وإبراهيم الموصليّ[2] وإسحق بن إبراهيم[3] والجرادتين[4] وجران العود[5] يغنّون لهم كلام الشّعراء المختلفين.

---

[1] عدي بن زيد: شاعر نصرانيّ شهير، تُوفّي سنة ١٠٢هـ حسب قول ابن تغري بردي. لمزيد من التّفصيل راجع: بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي (تعريب: النجار، عبد الحليم (الدّكتور)، إيران– قم، ط: الثّانية، ج: ١، ص: ١٢٥، ١٢٦، وابن قتيبة، الشّعر والشّعراء ، ج: ١، ص: ٢٢٥– ٢٣٣.

[2] حميد بن ثور الهلاليّ: شاعر إسلاميّ من بني صعصعة، ويُنسب إليه البيت الشّهير الذي جرى مجرى المثل، وهو قوله:

ينام بإحدى مقلتيه، ويتّقي
بأخرى الأعادي، فهو يقظان نائم

لمزيد من التّفصيل راجع: ياقوت، معجم الأدباء، ج: ٣، ص: ٢٦٤.

[3] الغريض (م: ٩٨هـ /٧١٦ أو ٧١٧م): هو أبو يزيد أو أبو مروان عبد الملك، وكان أحذق أهل زمانه بمكّة بالغناء بعد ابن سريج. لمزيد من التّفصيل راجع: الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج: ٢، ص: ٣٧٥– ٦٠٢.

[4] معبد (م: ١٢٦هـ/٧٤٣م): هو أبو عباد معبد بن وهب، غنّى في أوّل دولة بنيّ أميّة، وكان من أحسن النّاس غناء وأجودهم صنعة وأحسنهم خلقًا، راجت سوقه بعد وفاة ابن سريج. لمزيد من التّفصيل راجع: كتاب الأغاني، ج: ١، ص: ٦١– ٧٧.

ثم يقصد ابن القارح حدائق الحور، فمن ثمرة يكسرها تخرج جارية حوراء عيناء وتخبره بأنّها تمنّت لقاءه قبل أن يخلق الله الدّنيا بأربعة آلاف سنة.

ويخطر ببال ابن القارح أن يذهب لمشاهدة أهل الجحيم، فيمرّ بطريقه على مدائن الجنّ الذين آمنوا فاستحقّوا بأعمالهم وإيمانهم الجنّة، وهنا يقوم ابن القارح بوصف تلك البقعة من الجنّة، كما يكلّم واحدًا منهم اعتنق الإسلام لما سمع قرآنًا عجبًا، يهدي إلى الرّشد. والجدير بالذّكر أنّ

١ ابن سريج: هو عبد الله ويكنّى أبا يحي مولى بني نوفل بن عبد مناف، مغنّي العصر الأمويّ، غنىّ في زمن عثمان بن عفّان، وكان أحسن النّاس غناء في عصره، توفيّ في خلافة هشام بن عبد الملك. راجع: الصّفديّ، الوافي بالوفيات، ج، ١٩، ص: ٢٧٩.

٢ إبراهيم الموصليّ (م: ١٨٨هـ/٨٠٤م): هو إبراهيم بن ماهان بن بهمن، كان من أشهر مغنّي العرب، وُلد في الكوفة سنة ١٢٥هـ/٧٤٢م، مكث لمدّة طويلة في الموصل، فاشتهر بالموصلي وتوفيّ في بغداد، وصلّى عليه بالنّاس المأمون- الخليفة العباسيّ- لمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلامية الأردية، لاهور: جامعة بنجاب، ج: ١: ص: ٣٧٧، والصّفديّ، الوافي بالوفيات، ج: ٦، ص: ٦٥.

٣ إسحق بن إبراهيم (٢٣٥هـ/٨٤٩ أو ٨٥٠م): هو أبو إسحق بن إبراهيم بن ماهان بن بهمن، المغنيّ الشّهير للعصر العباسيّ وابن المغنّي الشّهير إبراهيم الموصليّ. لمزيد من التّفصيل راجع: الحفني، محمّد أحمد (الدّكتور)، إسحاق الموصليّ الموسيقار، مصر: المؤسّسة المصريّة العامّة، والأصفهانيّ، أبو الفرج، كتاب الأغاني، ج: ٥، ص: ١٧٧-٢٨٧.

٤ الجرادتان...فيما زعموا... مغنّيّتان غنّتا لوفد عاد الجرهميّ بمكّة، فشغلوا عن الطّواف وسؤال الله فيما قصدوا له، فهلكت عاد وهم لاهون.

٥ جران العود النّميريّ: اسمه عامر بن الحارث بن كلفة، وقيل: كَلَدة. والجران مقدّم عنق البعير من مذبحه إلى منحره. والعود: البعير المسنّ وجران العود لقب شاعر من الشّعراء الجاهليّين، وإنّما لقّب بذلك لقوله في امرأتيه، وقد أغضبتاه:

عمدتُ لعَود فالتحيتُ جِرانه
وللكيسُ أمضى في الأمور وأنجح
خذا حذرًا يا ضرّتيّ، فإنّني
رأيت جران العَود قد كان يصلح

والجران: باطن العنق الذي يضعه البعير على الأرض إذا مدّ عنقه لينام، وكان يُعمل منه الأسواط. فهو يهدّدهما. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ١٠، ص: ١٨.

ابن القارح يراه في صورة شيخ كبير ولا يجده شابًا، فيسأله عن ذلك فيخبره بأنّ العفاريت في الدّنيا كانوا يستطيعون أن يتمثّلوا بأيّ صورة أرادوا بخلاف الإنس، فأكرم الإنس الآن دون الجنّ، وإنّ الجنّ يعرفون كلّ لغات البشر وفنونهم، ثم يقع نظره على أسد افترس عتبة بن أبي لهب[1] ثم يلتقي بالحطيئة فيسأله عن سبب نجاته، فيخبره بأنّه نجا بالصّدق في قوله:

أبت شفتاي اليوم إلا تكلّما
بهجر، فلا أدري لمن أنا قائله؟
أرى لي وجهًا شوّه الله خلقه
فقبح من وجه، وقبح حامله

ثم عندما يصل ابن القارح إلى أقصى الجنّة وبالقرب من النّار تستقبله الخنساء[2] التي جاءت إلى النّار لتنظر إلى أخيها صخر، فيطّلع معها فيراه كالجبل الشّامخ، والنّار تضطرم في رأسه فيقول: «لقد صحّ مزعمكِ فيه» يعني قولها:

وإنّ صخرًا لتأتمّ الهداة به
كأنّه علم في رأسه نار

ثم يطلّ على الجحيم، فيجد إبليس في السّلاسل والأغلال، والزّبانيّة يضربونه بمقامع من حديد، فيدور الحوار بين ابن القارح وبين إبليس عن الغلمان والولدان المخلّدين في الجنّة فيسأله

---

١ عتبة بن أبي لهب: ابن عمّ رسول الله ﷺ وزوج بنت من بناته، والتي طلّقت منه بعد الإسلام، من حديثه أنّ النّبيّ ﷺ قال: «اللّهم سلّط عليه كلبًا من كلابك» (أنظر البيهقيّ، السّنن الكبرى، ج: ٥، ص: ٢١١) فلمّا سافر عتبة بن أبي لهب إلى مصر جاءه وهو نائم بين رفقته، فدخل بينهم واختطفه من بينهم.

٢ الخنساء (م٢٤هـ): اسمها تماضر بنت عمرو بن شريد، صحابية الرّسول والشّاعرة الإسلاميّة الشّهيرة، وفدت في قومها على النّبيّ ﷺ فأسلمت وأنشدته شعرها فأعجب به واستزادها. للتّفصيل راجع: الجبلي، محمّد جابر عبد العال (الدّكتور)، الخنساء شاعرة بني سليم، المؤسّسة المصريّة العامّة.

إبليس: هل يفعل أهل الجنّة بالوالدين فعل أهل القرية[1] فيردّ عليه بأنّ الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2]

ثم يتابع ابن القارح سيره فيرى بشار بن برد في أصناف من العذاب، فيريد ابن القارح أن يحادثه ولكنّه يعرض عنه بسبب عذاب يشغله عنه، ثم يخاطب امرأ القيس فيخبره بأنّ كثيرًا من الأبيات التي تُنسب إليه ليست له، بل اخترعها بعض شعراء الإسلام ونسبوها إليه، ثم يلتقي بعنترة العبسيّ ويتكلّم معه حول شعره، ويخبره بأنّه يشقّ عليه أن يدخل الجحيم مثله. ثم يقع نظره في الجحيم على علقمة الفحل[3] فيتكلّم معه، كما يحاور عمرو بن كلثوم والحارث اليشكريّ[4] وطرفة بن العبد وأوس بن حجر[5] وأبا كبير الهذليّ[6] والأخطل[1] فيقول الأخطل بأنّه أخطأ في أمرين:

---

[1] المراد بأهل القريّة قوم لوط، كما قال الله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ (الأنبياء، ٢١/٧٤)، وكذلك جاء في سورة العنكبوت والأعراف والنّمل ذكر القرية وأهلها في الحديث عن قوم لوط.

[2] البقرة، ٢/٢٥.

[3] علقمة الفحل (م٥٦١م): هو علقمة بن عبدة بن النّعمان بن ناشرة التّميميّ، شاعر جاهليّ لم يدرك الإسلام، وسمّي الفحل لأنّه حلف امرأ القيس على زوجه بعد أن طلّقها لتفضيلها علقمة عليه حين حكماها في أيّهما أشعر. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٣، ص: ٢٨٣.

[4] الحارث اليشكريّ (م ٥٨٠م): هو من بني يَشْكُر، من بكر بن وائل. وكان أبرص وقد اشتهر بمعلّقته الرّائعة التي مطلعها:

آذنتنا　　بينها　　أسماء
ربّ　　ثاو　　يُملّ　　منه　　الثّواء

لمزيد من التّفصيل راجع: ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج: ١، ص: ١٩٧، والبغداديّ، خزانة الأدب، ج: ١، ص: ٨٩، ٩٠.

[5] أوس بن حجر: هو أوس بن حجر بن عتاب، شاعر جاهليّ، كان فحل مضر، حتّى نشأ النّابغة وزهير فأخملاه، اشتهر بالحضّ على مكارم الأخلاق، كما اشتهر بوصف الخمر والسّلاح ولا سيّما القوس. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٤، ص: ٣٩٧.

[6] أبو كبير الهذليّ: هو عامر بن الحليس من شعراء هذيل. وهو شاعر صحابيّ, واشتهر بكنيته. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ٨، ص: ٢٠٩.

الأوّل: أنّه لم يعتنق الإسلام.

والثّاني: أنّه عاشر يزيد بن معاوية.

ثم يعود ابن القارح إلى قصره في الجنّة، فعندما يصير على مسافة من ميل أو ميلين يذكر أنّه ما عرف أحوال مهلهل التّغلبيّ ولا الشّنفريّ وتأبّط شرًّا فيرجع على أدراجه ويتكلّم معهم في الجحيم إلا أنّه لا يجد الشّنفريّ قلقًا مثل الآخرين، فيذكر الشّنفريّ سبب ذلك بأنّه كان قد قال بيتًا سبّب تخفيفًا من العذاب وهو:

غوى، فغوت، ثم ارعوى بعد وارعوت
وللصبر- إن لم ينفع الشّكو- أجمل

ثم يرجع ابن القارح إلى الجنّة فيلتقي بآدم- عليه الصّلاة والسّلام- في الطّريق فيسأله عن شعره الذي رُوي عنه:

نحن بنو الأرض وسُكّانها
منها خُلقنا، وإليها نعود
والسّعدُ لا يبقى لأصحابه
والنّحس تمحوه ليالي السُّعود

فينكر قول هذا الشّعر قائلا: إنّه كان يتكلّم بالعربيّة في الجنّة، فلمّا هبط إلى الأرض تغيّر لسانه إلى السّريانيّة، ونسي اللّغة العربيّة، فلما تُوفّي وانتقل إلى الجنّة رُدّت إليه اللّغة العربيّة فكيف كان يستطيع نظم هذا البيت بالعربيّة في الدّنيا، ولأنّ الذي قال هذا البيت عارف بحقيقة: ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ﴾[2]

وكان آدم في الجنّة قبل الخروج منها لا يدري شيئًا عن الموت.

---

[1] الأخطل (م٩٢هـ): هو غياث بن غيث بن الصّلت، الشّاعر الأمويّ النّصرانيّ الشّهير الذي لم يعتنق الإسلام. لمعرفة أحواله راجع: عبد القدير الحافظ: تاريخ الأدب العربي، ص: ١٨٥-١٩٠.

[2] طه، ٢٠/٥٥.

وفي نهاية المطاف بينما يسير ابن القارح في أجواء الجنّة يلتقي بحيّات كن قد عملن في الدّنيا صالحًا، ثم يمرّ ببيوت ليس لها ارتفاع بيوت الجنّة، فيجاب على سؤاله بأنّ هذه جنّة الرّجز «جمع الرّاجز»[1] ويجد فيها رؤبة بن العجاج[2] وأباه فيتكلّم معهما.

وبهذا ينتهي المعرّيّ من هذا المعراج الخياليّ ويبدأ الجزء الثّاني من رسالته، وفيه ردّ أبو العلاء على رسالة ابن القارح إجابة مباشرة صريحة، فيُبدي رأيه في بعض مشاهير الأدب والفكر كأبي نواس[3] والمتنبّي وبشّار بن برد وابن الرّاوندي والحلاّج وابن الرّوميّ وأبي تمام وعلي بن أبي طالب وعمر بن الخطّاب، في بعض الموضوعات كالموت والزّندقة والدّهر والقرامطة ومذهب الحلول والتّناسخ وادّعاء الألوهيّة والزّواج والخمر وما إليها.

ولا يفوتنا أن نذكر أنّ أهمّيّة الرّسالة إنّما ترجع إلى القسم الأوّل منها كما قال الدّكتور شوقي ضيف:

«أهمّيّة الرّسالة إنّما ترجع إلى القسم الأوّل منها إذ قرنها الباحثون بسببه إلى الكوميديا الإلهيّة لدانتي محاولين النّفوذ إلى بيان تأثّره بها ومدى هذا التّأثّر، وهو تأثّر تقوم عليه أدلّة كثيرة، وبذلك لم يصنع أبو العلاء للعرب كوميديا إلهيّة فحسب، بل أثّر بها أيضًا أثرًا عميقًا في الآداب العالمية.»[4]

---

[1] أصل الرّجز في اللّغة: تتابع الحركات، ومن ذلك قولهم: ناقة رجزاء. ومن هذا رجز الشّعر، لأنّه أقصر أبيات الشّعر والانتقال من بيت إلى بيت سريع، وقد اختلف في الرّجز فقيل: هو شعر ابتداء أجزائه سببان ثم وتد. وقيل: كلّ ما كان على ثلاثة أجزاء، وقيل: كلّ شعر تركّب تركيب الرّجز، والرّجز بحر من بحور الشّعر. لمزيد من التّفصيل راجع: الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره، ج: ٢، ص: ٩١٨.

[2] رؤبة بن العجاج (م١٤٥هـ): هو رؤبة بن عبد الله البصريّ التّميميّ وكنيته أبو محمّد، اشتهر بالرّجز وترك ديوانًا ليس فيه إلا أراجيز. هو وأبوه شاعران، وكلّ منهما له ديوان رجز، وهما مجيدان فيه، عارفان باللغة وحشيّها وغريبها. وهو أكثر شعرًا من أبيه وأفصح منه. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ١، ص: ٨٩، ٩٠، وابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ج: ١، ص: ٥٩٤.

[3] أبو نواس (١٤٥-١٩٩هـ): أحد الشّعراء المولّدين، وهو الحسن بن هانئ بن عبد الأوّل بن الصّبّاح الحكمي، بفتح الحاء والكاف، نسبة إلى الحكم بن سعد العشيرة. وإنما قيل له: أبو نواس، لذؤابتين كانتا له تنوسان على عاتقه. لمزيد من التّفصيل راجع: البغداديّ، خزانة الأدب، ج: ١، ص: ٣٤٧.

[4] شوقي ضيف (الدّكتور)، الفن ومذاهبه في النثر العربيّ، مصر: دار المعارف، ١٩٦٥م، ص: ٢٧٦.

ألا يحتمل أن تكون هذه القصّة الجميلة هي الرّدّ الفنّيّ الذي تشكل في نفس أبي العلاء عند تلقّي رسالة ابن القارح، لكنّه خاف إن هو قدّمها وحدها أن تثور التّساؤلات عن مشروعيّة استشراف عالم الغيب، والقدرة على تصوّر ما يدور فيه. وتقريبه إلى النّفوس بلغة تألفها فكانت بداية الرّحلة الطّويلة عند أبي العلاء من الكلمة الطّيّبة للشّجرة الطّيّبة للأصل الثّابت وتحته الأنهار للفرع الممتدّ في السّماء ينشر الظّلال، للصّحاب يتسامرون على شواطيء الأنهار وتحت ظلّ الأشجار ويشربون خمر الجنّة وعسلها، ثم تمتدّ الرّحلة فتشمل كثيرًا من الأدباء والشّعراء، ويجيء ابن القارح بينهم فلا يكون حديثه مستغربًا ولا غفرانه مستبعدًا، ويكتسب الأدب العربيّ والعالميّ من وراء هذا كلّه عملا أدبيًا رائدًا وفنًّا قصصيًا رائعًا؟

أسلوب أبي العلاء في رسالة الغفران

يتميّز أسلوب أبي العلاء في رسالته هذه بما يلي[1]:

١. إنّها إحدى مبتكرات عصره التي استطاع أبو العلاء بواسطتها أن يفرغ حزنه وألمه على قرطاس حياته، ذلك الحزن الذي قلّما يتخطّاه إنسان بعصره، حزن ألمّ به من كلّ جانب فحرمه نعمة النّظر منذ صباه وحرمه السّند الأوّل له، حرمه من أبيه الذي كان يضفي عليه من قوّة الدّفع والانتصار على العمى، وقوّة الأمل في الحياة ما لا حدّ له، ثمّ حرمه من أمّه وهي آخر ما تبقى له من شعاع الأمل وبريق السّعادة، وحرمه حتّى من إلقاء النّظرة الأخيرة على من وقفت بجانبه تخفّف عنه آلامه وتهوّن عليه مصابه، وتحيطه بهالة من الحنان والحبّ. فحقّ لنا أن نصفه بشاعر العميان أو بشاعر الحرمان.

٢. إنّه أسلوب المؤمن الذي أغمض عينيه عن مساوئ الدّنيا ليجعل في مكانها الحبّ وفعل الخير ويتغاضى عن كلّ مسيء، ولا يقابل إساءته إلا بالمغفرة والعمل الحسن، ويرى أنّ الدّين لا يقوم على الصّلاة والصّوم فقط بل على العمل لمنفعة النّاس كلّ النّاس.

٣. إنّه أسلوب مترابط الحبكة، رفيع المغزى والكلمات، أي المعنى والمبنى؛ نجد فيه التّهكّم على اللاهي، والهزء ممّن سخر بأمور الدّين.

[1] المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق: د. محمّد الإسكندرانيّ، د. إنعام فوّال، ص: ٢٨- ٣١.

١٠. أسلوب أبي العلاء أسلوب صديق يجيب عن رسالة صديقه ذات العنوان: «في تقبّل الشّرع» وذمّ من ترك الوقوف عند حدوده؛ فمازح صديقه، وعبث به، وهو يشير بطرف خفي إلى أنّه ليس من المؤمنين، إنّما هو من المشككين.

١١. إنّه الأسلوب الوصفيّ الذي يتفنّن فيه أبو العلاء بوصف الأشخاص والبيوت، وما فيه من أثاث فاخر، وآنية ذهبيّة وفضيّة، وحور عين، وأسرّة، ومفارش سندسيّة.

١٢. الأسلوب الذي يعتمد على الخيال، فأبو العلاء لم ير الدّنيا، فكيف به يرى الجنان؟ فخياله هو المدّ الحيويّ الوحيد الذي يسعفه في تطلّعاته، ويجعله يبتعد في مخيلته إلى تصوّر الشّيخ ابن القارح محمولا على مفرش من سندس تحمله الحور العين وتطوف به في أرجاء الجنان، وكلّما مرّ بشجرة نضحته[1] أغصانها بماء الورد، وبمسك ما جني من دماء الغور، وتناديه الثّمرات من كلّ أوب: هل لك يا أبا الحسن؟ حتّى إذا أراد عنقودًا من العنب، انقضب من الشّجرة بمشيئة الله، وأهل الجنّة يلقونه بالتّحيّة. هذا الخيال الواسع لم يكن ينقصه إلا مخرج بارع يلعب أحداثه فنّانون على خشبة المسرح. أمّا خياله في ما يتعلّق بالرّقص، فيظهره على نحو لا وجود له على الأرض بل هو في سمو وارتفاع ونبل وعلوّ وليس ذلك الذي تقيمه الجواري أمام سيّد في مجلس أنس، أو في خدر، أو في مجلس شراب حيث تتراقص الجارية فيه على نغمات الشّعر والموسيقى، ومعاني فنّها لا تتجاوز إبراز محاسن أعضائها، إنّما يتخيّل ذلك الرّقص المستمدّ من رقص الجواد الذي يتبختر على أطراف أنامله في عريه الكامل وثوبه الدّيباجيّ، ذاكرًا ما وصفه به شعراء عصره كالبحتريّ وابن المعتز، أو ما قاله الشّاعر الجاهليّ زهير، كلّ ذلك لنستلهم ممّا ذكره أبو العلاء ما قصده في أنّ شعراء الشّرق لم يقصّروا في فهم روح الرّقص، ولكن الذي جنى عليها هو روح المجتمع، ولولا ذلك لكان أبو العلاء «خالق الباليه» الأوّل.

١٣. إنّه أسلوب الممازحة الذي تحدّث فيه عن طلاب الأدب وحكاية الخليل عن العرب: إذا بلغ الرّجل السّتين فإيّاه وإيا الشّواب ولا خير عند التواب... ممّا أدّى بأبي العلاء إلى جعله لم يترك اسم ملحد أو زنديق في المخضرمين والإسلام إلا ذكر ما قاله من أبيات تنبي عن عقيدته في الكفر والإلحاد، وجعله ينتهي إلى القول: لم يزل الإلحاد في بني آدم على مرّ الدّهور.

---

[1] نضحته: بلّلته، ورشّته.

٤. إنّه أسلوب يعتمد فيه تارةً على الخبر وطورًا على الإنشاء. وقد أكثر من استعمال الاستفهام وبخاصّة الاستفهام الإنكاريّ، من مثل قول إبليس للزّبانيّة: «ألا تسمعون هذا المتكلّم بما لا يعنيه، قد شغلكم وشغل غيركم عمّا هو فيه، فلو أنّ فيكم صاحب نحيزة[1] قويّة لوثب وثبة حتّى يلحق به فيجذبه إلى سقر...»

٥. إنّه أسلوب الإنسان المثقّف الذي خبر الدّنيا، وعرف تاريخ الأمّة منذ الجاهليّة بمعاركها وأيّامها، وبحكمها وشعوبها، بعلمائها وشعرائها.

٦. إنّه أسلوب عمد فيه إلى التّجديد عامّة. يصف به، بلغة مشوّقة، الجنّة كما شاهدها في منامه ومن اجتمع فيها من الشّعراء، وما قالوه، وما ذكروه، وما غُفر لهم به فأدخلوا الجنّة، ويصف به مأدبة أقيمت في الجنان، وما دار فيها من كؤوس فيها شراب الجنّة وخوان ذهبيّة، وصحاف عجيبة فيها من أنواع الأطعمة، وأجناس الطّير والحيوان ما يعجز اللّسان عن وصف حلاوة الطّعم، ويصف المغنّيين والمغنّيات تخدمهم جوار من الحور العين وغلمان كأنّهم اللّؤلؤ المكنون، وأشخاص لهم من سحر العيون ما يبهر النّاظرين من الجمال الأخّاذ، فإذا هم العوران الخمس، كلّ ذلك بأسلوب مشوّق يربط الإنسان لمتابعته ويشدّه إلى الابتعاد عن الأذى بالنّاس ليحظى بالجنان.

٧. أسلوب التّرغيب الذي نطق به رضوان الجنان وهو ينبّه المذنب إلى أنّه يحاسب قبل أن يدخل الجنان، ثم بعد الحساب عليه أن يعبر الصّراط الذي لا يرى عريبًا[2] فيه، بل عليه أن يمشي على الصّراط ولا يستطيع أن يستمسك فتجيره فاطمة الزّهراء– رضي الله عنها.

٨. أسلوب التّرهيب على لسان عفاريت الجنّة الذين يهزأون بعلوم البشر، ويعتبرون أنّ ما يعرفه البشر من النّظيم[3] ليس إلا كما تعرف البقر من علم الهيئة ومساحة الأرض.

٩. أسلوب الحوار الذي شدّ القارئ إلى متابعة الحكاية إلى نهايتها، ككلامه عن بيت في أقصى الجنّة وفيه رجل ليس عليه نور سكّان الجنّة. وأكثر أبو العلاء من استعمال الحوار سواء في كلامه عن الجنّة، أو الجحيم، أو في جنّة العفاريت، أو في جزيرة الرّجز.

---

[1] النحيزة: ج نحائز: الطّبيعة. يقال: «هو كريم النّحيزة». والنّحاز: الأصل. يقال: «هو كريم النّحاز».

[2] عريب: زنة فعيل من عَرِب؛ زنة فعل، ذَرِب: أي فصيح. رجل عريب: أي كريم فصيح.

[3] النّظيم: زنة فعيل للمبالغة من نظم: النّظيم: كثرة النّظم.

١٠. أسلوب أبي العلاء أسلوب صديق يجيب عن رسالة صديقه ذات العنوان: «في تقبّل الشّرع» وذمّ من ترك الوقوف عند حدوده؛ فمازح صديقه، وعبث به، وهو يشير بطرف خفي إلى أنّه ليس من المؤمنين، إنّما هو من المشككين.

١١. إنّه الأسلوب الوصفيّ الذي يتفنّن فيه أبو العلاء بوصف الأشخاص والبيوت، وما فيه من أثاث فاخر، وآنية ذهبيّة وفضيّة، وحور عين، وأسرّة، ومفارش سندسيّة.

١٢. الأسلوب الذي يعتمد على الخيال، فأبو العلاء لم ير الدّنيا، فكيف به يرى الجنان؟ فخياله هو المدّ الحيويّ الوحيد الذي يسعفه في تطلّعاته، ويجعله يبتعد في مخيلته إلى تصوّر الشّيخ ابن القارح محمولا على مفرش من سندس تحمله الحور العين وتطوف به في أرجاء الجنان، وكلّما مرّ بشجرة نضحته[١] أغصانها بماء الورد، وبمسك ما جني من دماء الغور، وتناديه الثّمرات من كلّ أوب: هل لك يا أبا الحسن؟ حتّى إذا أراد عنقودًا من العنب، انقضب من الشّجرة بمشيئة الله، وأهل الجنّة يلقونه بالتّحيّة. هذا الخيال الواسع لم يكن ينقصه إلا مخرج بارع يلعب أحداثه فنّانون على خشبة المسرح. أمّا خياله في ما يتعلّق بالرّقص، فيظهره على نحو لا وجود له على الأرض بل هو في سمو وارتفاع ونبل وعلوّ وليس ذلك الذي تقيمه الجواري أمام سيّد في مجلس أنس، أو في خدر، أو في مجلس شراب حيث تتراقص الجارية فيه على نغمات الشّعر والموسيقى، ومعاني فنّها لا تتجاوز إبراز محاسن أعضائها، إنّما يتخيّل ذلك الرّقص المستمدّ من رقص الجواد الذي يتبختر على أطراف أنامله في عريه الكامل وثوبه الدّيباجيّ، ذاكرًا ما وصفه به شعراء عصره كالبحتريّ وابن المعتز، أو ما قاله الشّاعر الجاهليّ زهير، كلّ ذلك لنستلهم ممّا ذكره أبو العلاء ما قصده في أنّ شعراء الشّرق لم يقصّروا في فهم روح الرّقص، ولكن الذي جنى عليها هو روح المجتمع، ولولا ذلك لكان أبو العلاء «خالق الباليه» الأوّل.

١٣. إنّه أسلوب الممازحة الذي تحدّث فيه عن طلاب الأدب وحكاية الخليل عن العرب: إذا بلغ الرّجل السّتين فإيّاه وإيا الشّواب ولا خير عند التواب... ممّا أدّى بأبي العلاء إلى جعله لم يترك اسم ملحد أو زنديق في المخضرمين والإسلام إلا ذكر ما قاله من أبيات تنبي عن عقيدته في الكفر والإلحاد، وجعله ينتهي إلى القول: لم يزل الإلحاد في بني آدم على مرّ الدّهور.

---

[١] نضحته: بلّلته، ورشّته.

١٤. عيب على «رسالة الغفران» أنّها رسالة من صديق إلى صديق، فلا ينبغي أن تكون طويلة إلى هذا القدر. ولكنّنا نضع الحقّ في نصابه، ولا نبخس أبا العلاء حقّه في اللّجوء إلى التّطويل فنقول: إنّ أهل ذلك العصر كانوا يعمدون إلى طول رسائلهم لكثرة الآراء التي يجب أن تنطوي عليها الرّسالة من جهة، ولعسر وسائل النّقل وبعد المسافات التي تتّصف بوعورة المسالك وفقد الأمن من جهة أخرى، هذا فضلا عن أنّ البريد لا يفي إلا بحاجات الملوك والأمور المستعجلة. ثم إنّ هذه الرّسالة لم تكن من الإخوانيّات، إنّما هي رسالة مفاكهة بين فيلسوفين جمعهما المعتقد. فابن القارح كان على مذهب الفلاسفة الزّنادقة، وأبو العلاء كان فيلسوفًا قولا وفعلا، وقلّما جمع فيلسوف بين القول والفعل.

١٥. عيب على أبي العلاء في «رسالة الغفران» أيضًا أنّه أكثر فيها من استعمال غريب الألفاظ وعويص المعاني حتّى يظنّ القارئ أنّه أمام معجم لما استعصى من كلام العرب وما كان غريبًا من أشعارهم لدرجة أنّ القارئ يحتاج إلى ثلّة من المعاجم الكبيرة لتفكيك معانيها والوصول إلى فهم كنهها. ونحن، إذ نرافع عن أبي العلاء، نقول: ليس هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نحن نرى أنّ ما ذكر في الرّسالة من عويص الكلام وغريب المعاني هو من جوهر كلام أهل العصر. فهل نسينا أو تناسينا أنّنا نعيش في زمن يفصلنا عن عصر أبي العلاء زهاء عشرة قرون، وكان كلامه إذ ذاك مألوفًا لدى أهل عصره وزمانه، فتلك كانت لغة العصر وطريقة التّعبير في أيّام أبي العلاء.

١٦. وفي النّهاية نستطيع القول بأنّ رسالة الغفران كانت الأولى في بنات جنسها، ولم يستطع شاعر حتّى أيّامنا هذه أن ينهج على منوالها لما تضمّنته من بدائع الأفكار، وبدائع الخيال، ورقيق الوصف، وغريب التّصوير، وتقلّب الأسلوب، والتّبحّر في المعطيات، والغوص فيها إلى درجة تجعل من خيال أبي العلاء خيالا فردًا، إذ لم يترك فكاهة ولا أمورًا غريبة إلا عالجها بتندّر وذوق. فلا عجب إذن إذا تناقلها أهل الزّمان، وتهاداها النّاس في كلّ مكان حتّى أصبحت ممّا تشتاق إلى سماعها الآذان في كلّ آن.

تلك كانت «رسالة الغفران» لأبي العلاء الذي كان يبصر أكثر من المبصرين والذي حدّثنا عن الشّعر والأدب والفلسفة في كتاب مفيد لمحبّي الشّعر وطالبي الأدب، ودارسي الفلسفة.

المباحث النّقديّة في رسالة الغفران

(١) **الإقواء**: وهو اختلاف حركة الرويّ المطلق في بيتين متتاليين بين كسر وضمّ.[١] وهو أحد عيوب القافية. كما في أبيات الحارث اليشكريّ.[٢]

(٢) **موازنة بين الشّعراء والأبيات**: كالخلاف الذي دار بين النّابغة الجعديّ والأعشى والذي كان قائمًا على أساس المفاضلة بين الأبيات، الموازنة بين القصائد كقصيدة عديّ بن زيد وأبي بكر بن دريد وتفضيل قصيدة عديّ وبيان ما بها من أوجه الحسن وتحليلها تحليلاً نقديًا.

(٣) **الانتحال**: وجاء في محاورة ابن القارح للنّابغة حين يطلب من النّابغة أن ينشده قصيدته التي يقول فيها:

ألمّا على الممطورة المتأبّدة
أقامت بها في المربع المتجرّدة

ويذكر ثلاثة أبيات ثم يأتي الرّدّ على لسان النّابغة : «ما أذكر أنّي سلكت هذا القري قطّ» فيعجب ابن القارح من ذلك ويسأل عمن نسبها له؟! فيبيّن له النّابغة أنّها نُسبت له على سبيل التّوهّم والغلط.[٣]

(٤) **رواية الشّعر**: وجاءت هذه القضية في أكثر من موضع من الرّسالة منها في محاورة ابن القارح لامرىء القيس فيقوله له : «يا أبا هند، إنّ رواة البغداديّين ينشدون في «قفا نبك»[٤] هذه الأبيات بزيادة الواو في أولها، أعني قولك:

وكأنّ ذرى رأس المجيمر غدوة[٥]

---

١ سلطاني: محمّد عليّ (الدّكتور)، العروض وإيقاع الشّعر العربيّ، سورية- دمشق: دار العصماء ودار إقبال، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص: ١٢٦.

٢ أنظر المعرّيّ، رسالة الغفران، تحقيق بنت الشّاطئ، ص: ٣٣٢.

٣ المرجع نفسه، ص: ٢٠٧.

٤ يعني قصيدته (المعلقة): قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

٥ هو صدر بيت من معلقته وتمامه: من السّيل والغثاء فلكة مغزل

وكذلك

وكأنّ مَكاكيَّ الجِواءِ[1]
وكأنّ السّباع فيه غَرْقَى[2]

فيقول: أبعد الله أولئك! لقد أساؤوا الرّواية وإذا فعلوا ذلك فأيّ فرق بين النّظم والنّثر؟ إنّما ذلك شيء فعله من لا غريزة له في معرفة أوزان القريض... »[3]

(٥) **توضيح الصّور الشّعريّة وشرحها**: كأبيات النّابغة الجعديّ.[4]

(٦) **موقف الإسلام من الشّعر وخاصّة الغزل**: وذلك في محاورة ابن القارح لحسّان بن ثابت في الرّسالة : «ويمرّ حسّان بن ثابت فيقولون : «أهلا يا أبا عبد الرحمن، ألا تحدّث معنا ساعة؟» فإذا جلس إليهم قالوا : «أين هذه المشروبة من سبيئتك التي ذكرتها في قولك:

كأنّ سبيئة من بيتِ رأسٍ
يكون مِزاجُها عَسَلٌ وماءُ
على أنيابها، أو طَعْمَ غَضٌّ
من التُّفَّاحِ هَصَّرَهُ اجتباءُ
على فيها إذا ما الليلُ قلّتْ

---

[1] الجواء: البطن من الأرض والواسع من الأودية، وواد في ديار بني عبس. وقال التّبريزيّ في شرح المعلّقة: وقد يكون جمعًا واحده جو. وتمام البيت:

كأنّ مكاكيّ الجواء غدية
صبحن سلافًا من رحيق مفلفل

[2] تمام البيت:

كأنّ السّباع فيه غرقى عشيّة
بأرجائه القصوى أنابيش عنصل

[3] المعرّيّ، رسالة الغفران، تحقيق بنت الشّاطئ، ص: ٣١٣، ٣١٤.

[4] المرجع نفسه، ص: ٢١٠.

كواكبُه ومال بها الغِطاءُ
إذا ما الأشرباتُ ذُكرنَ يومًا
فهُنَّ لطَيِّبِ الرّاحِ الفِداءُ[1]

ويحك! ما استحييتَ أن تذكر مثل هذا في مِدْحَتِكَ رسولَ اللهِ ﷺ؟ فيقول :إنّه كان أسجحَ خُلُقًا ممّا تظنّون،ولم أقل إلا خيرًا؛ لم أذكر أنّي شربت خمرًا، ولا ركبت ممّا حُظِرَ أمرًا، وإنّما وصفتُ ريقَ امرأة، يجوز أن يكون حِلا لي، ويمكن أن أقوله على الظّنّ.»[2]

(٧) **توضيح مفردات القصائد وتطوّر الألفاظ**: كما في قصيدة عمرو بن أحمر.[3]

(٨) **تعريف الشّعر**: وذلك في محاورته لرضوان خازن الجنّة جاء تعريف الشّعر على لسان ابن القارح فقال : «الأشعار جمع شعر، والشّعر كلام موزون تقبله الغريزة على شرائط، إن زاد أو نقص أبانه الحسّ، وكان أهل العاجلة[4] يتقرّبون به إلى الملوك والسّادات.»[5]

(٩) **المعارضة**: كمعارضته قصيدة «قفا نبك» وقصيدة لبيد بن أبي ربيعة أثناء محاورته لرضوان خازن الجنّة.[6]

(١٠) **الألفاظ الحوشيّة الغريبة**. كما في بعض أبيات امرىء القيس حيث قال له ابن القارح:

«فأخبرني عن كلمتك الصّاديّة والضّاديّة والنّونيّة التي أوّلها:

---

١ الأبيات من (همزيته) التي قالها يمدح الرسول ﷺ، ويهجو المشركين يوم فتح مكّة. ومطلعها:

عفت ذات الأصابع فالجواء
إلى عذراء منزلها خلاء

٢ المعرّيّ، رسالة الغفران، تحقيق بنت الشّاطئ، ص: ٢٣٤، ٢٣٥.

٣ المرجع نفسه، ص: ٢٤٠ وما بعدها.

٤ أهل العاجلة: أهل الدّنيا.

٥ المعرّيّ، رسالة الغفران، تحقيق بنت الشّاطئ، ص: ٢٥٠، ٢٥١.

٦ المرجع نفسه، ص: ٢٤٩، ٢٥١.

لِمَنْ طَلَلٌ أَبْصَرْتُه فَشَجاني
كَخَطِّ زبور في عَسيبِ يمانِ؟

لقد جئت فيها بأشياء ينكرها السّمع كقولك:

فإن أُمْسِ مَكْروبًا فيا رُبَّ غارَةٍ
شَهِدْتُ عَلى أَقَبَّ رِخوِ اللَّبانِ

وكذلك قولك في «الكلمة الصّاديّة»:

على نِقْنِقٍ هَيْقٍ له ولعرسه
بمنقَطَعِ الرَّغْسَاءِ بَيْضٌ رَصِيصُ»[1]

(١١) **مباحث عروضيّة**: وقد جاءت في عدّة مواضع في نصّ الرّسالة مع معظم الشّعراء.

(١٢) **ألقاب الشّعراء**: كما في محاورته لعديّ بن ربيعة «المعروف بالمهلهل»: «فأخبرني لم سُمّيت مهلهلاً؟ فقد قيل: إنّك سُمّيتَ بذلك لأنّك أوّل من هلهل الشّعر أي رقّقه.»[2]

(١٣) **تمييز الرّجّاز عن الشّعراء**. وذلك من خلال منزلتهم المتباينة في الجنّة والتي تتناسب مع منزلة القريض المختلفة عن النّظم وهو ما جاء تحت عنوان «جنّة الرّجز».

المسائل اللّغوية في رسالة الغفران[3]

إنّ الجانب اللّغويّ لها أهمّيّة بالغة ليس في الرّسالة فحسب، وإنّما في تفكير المعرّيّ كلّه، وهو الذي قيل فيه: «ما أعرف أنّ العرب نطقت بكلمة لم يعرفها المعرّيّ» و«الشّيخ بالنّحو أعلم

---

١ المرجع نفسه، ص: ٣١٥، ٣١٦.

٢ المرجع نفسه، ص: ٣٥٣.

٣ إقتبست هذه الدّراسة الأدبيّة للأستاذ عبد الله يوسف مع بعض التّغييرات المناسبة من مجلة جامعة تشرين للدّراسات والبحوث العلميّة- سلسلة الآداب والعلوم الإنسانيّة المجلد (٢٧)، العدد: (٢) ٢٠٠٥ م.

من سيبويه، وباللّغة والعروض من الخليل»[1]، وهو في رسالة الغفران لم يترك لفظة غريبة إلا استعملها، ولا علامة إلا شرحها.

إنّ المعرّيّ لم يكن شاعرًا بالدّرجة الأولى كما عُرف عنه، ولم يكن فيلسوفًا بامتياز كما عُلم من شعره، لقد كان لغويًّا قبل كلّ شيء وعبر عبقريّته اللّغويّة عبر معظم أعماله الإبداعيّة الأخرى.

وأجمع المؤرّخون على أنّ المعرّيّ كان لغويًّا وشاعرًا معًا، وأكثرهم يقدم صفة المعرّيّ اللّغويّة على صفته الفنّيّة. لا تعدّ رسالة الغفران رائعة من روائع أبي العلاء المعرّيّ وحسب، بل من روائع الأدب العربيّ والعالميّ أيضًا. وكانت هذه الرّسالة تشكّل نصًّا رحبًا ومفتوحًا لمختلف أنواع القراءات الفلسفيّة والفكريّة والأدبيّة والنّقديّة.

وممّا لا مراء فيه أنّه كان ولعًا بإحصاء غريب اللّغة وشرحه والتّعليق عليه ومن ثم استخدامه بصورة لم يسبقه إليها أحد. ولعلّ هذه الصّفة هي التي حضّت الدّارسين- على اختلاف مناهجهم- على البحث عن فكر أبي العلاء المعرّيّ المخبوء في تعقيد لغته، حتّى قال أحدهم: «وأبو العلاء يتكلّف الغريب ويتعمّده، ليصدّ عامّة النّاس وجهًا لهم، سواء في ذلك العلماء وغير العلماء، عن قراءته والظّهور على ما فيه، وكأنّ أبا العلاء كان يكتب لهذا العصر الحديث الذي نحن فيه وللعصور التي ستليه، وكأنه كان يخشى على آثاره الأدبيّة أن يفهمها أهل زمانه فيفسدوها ويشوّهوها ويحولوا بيننا وبين فهمها. وكأنّه إنّما أقام من الغريب وقواعد النّحو والصّرف والعروض والقافية طلاسم وأرصاداً شغل بها أهل عصره عن هذا الكنز حتّى لا يصلوا إليه.وحتّى تسلم لنا نحن خلاصته... »[2]

إنّ الثّقافة اللّغويّة ساطعة كلّ السّطوع في كلّ ما كتبه المعرّيّ ف «الفصول والغايات» يزخر بالشّروح اللّغوية، و«عبث الوليد» يعج بالكلام على العروض والأوزان الشّعريّة والمسائل النّحويّة، وفي «رسالة الملائكة» يتوقّف المعرّيّ طويلاً عند الفوائد اللّغويّة ولا تخلو «رسالة الصّاهل والشّاحج» من حديث لغويّ على ألسنة الحيوانات ولعلّنا لا نبالغ إذا زعمنا أنّ هذه الثّقافة اللّغويّة هي التي جعلت رسالة الغفران- كبقيّة رسائل المعرّيّ- طويلة غنيّة، فالمعرّيّ في «الغفران» لم يترك لفظة

---

[1] المعرّيّ، رسالة الغفران، تحقيق بنت الشّاطئ، ص: ٢٦. والعبارة المذكورة من رسالة ابن القارح.

[2] الطّرابلسيّ، أمجد (الدّكتور)، النّقد واللّغة في رسالة الغفران، مطبعة الجامعة السّورية، ١٩٥١م، ص: ٥.

غريبة إلا توقّف عندها وفصل في شرحها حتّى قيل فيه: «هو البحر الذي لا ساحل له في اللّغة ومعرفتها.»[1]

وقيل أيضًا: «سمع اللّغة وأملى فيها كتبًا، وله فيها معرفة تامّة.»[2]

وكان «عالمًا لغويًّا شاعرًا.»[3]

و«أحمد بن عبد الله بن سليمان أبو العلاء المعرّيّ اللّغويّ الشّاعر... أخذ العربيّة عن أصحاب ابن خالويه ومحمّد بن عبد الله بن سعد النّحويّ... وتصانيفه في اللّغة والأدب أكثر من مئتي مجلّد.»[4]

وإذا كانت رسالة الغفران تشمل موضوعات متشعّبة ومتباينة، فإنّ الموضوع اللّغويّ يعدّ- برأينا- الأغزر والأهمّ في هذه الرّسالة.

وللاستدلال على كبر الحيّز اللّغويّ في «الغفران» قمنا بعملية إحصاء بسيطة، فوجدنا أنّ الرّسالة تتألّف من أربعمائة وخمس وخمسين صفحة، خصّص منها المعرّيّ اثنتين وثمانين صفحة للحديث عن المسائل النّحويّة وتأويل اللّغويّين على الشّعراء، فيتعرض لأبي علي الفارسيّ، وأبي سعيد السّيرافيّ، وابن دريد، والخليل، وسيبويه والفرّاء، وللمدرسة البصريّة والكوفيّة، فتراه يسخر من قول هذا اللّغوي، ويدحض رأي هذا النّحويّ، ورواية هذه المدرسة على تلك، ويغوص في مسألة خلافيّة، حتّى ليكاد يشعر القارئ أنّه بعد كثيرًا عن الموضوع المطروح في الرّسالة، ولعلّ هذه الاستطرادات اللّغويّة هي ما جعلت بعض النقّاد يتّهمون الرّسالة بتشتّت الفكر واضطراب السّياق والمعرّيّ لم يكتف باستعراض أمثلة من الخلافات النّحويّة في هذه الصّفحات الكثيرة المستقلّة، بل تعرض في مواضع كثيرة إلى قضايا لغويّة متفرّقة، منها ما هو متعلّق بالأوزان الشّعريّة، والموسيقى والعروض، والشّروح اللّغويّة التي تتوالى في جميع صفحات هذا الكتاب العجيب. فلا تكاد تمرّ

---

[1] السّمعانيّ، الأنساب، ج: ٥، ص: ٣٤٢.

[2] ابن الجوزيّ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج: ١٦، ص: ٢٢.

[3] أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج: ٢، ص: ١٧٦.

[4] ابن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، ج: ١، ص: ٢٠٤، ٢٠٨.

لفظة إلا أسرع المعرّيّ إلى شرحها وتوضيحها، سواء كانت هذه اللّفظة المفسّرة من كلامه هو- وهو الأكثر الغالب- أم كلام منظوم أو منثور قد استشهد به.»[١]

وها هو ذا المعرّيّ في افتتاح رسالته يبدأ في شرح ألفاظه يقول: «اللّهم يسّر وأعن، وقد علم الجبر[٢] الذي أنزل إليه جبرائيل وهو في كلّ الخيرات سبيل، أنّ في مسكني حماطة[٣]، ما كانت قطّ أفانية[٤]... والحماطة ضرب من الشّجر يقال لها إذا كانت رطبة أفانية فإذا يبست فهي حماطة...»[٥] ويستمرّ في شرحه وتعليقه واستشهاده بالشّعر، وهذا الضّرب من الشّرح متعلّق بلغته الخاصّة، أمّا فيما يتعلّق بلغة غيره، فإنّه لا يكف عن التّعليق عليها أيضًا:

يا دار سَلمى خَلاءً لا أُكلّفُها
إلا المرانَة حتّى تَسأمَ الدِّينَا

عن طريق مشهد حواري يسأل فيه الشّاعر «وهو تميم بن أبيّ» عن قصده بالمرانة: «ما أردتَ بالمرانة؟ فقد قيل: إنّك أردتَ اسم امرأة، وقيل: هي اسم ناقة، وقيل: العادة.»[٦]

إنّ المعرّيّ يبدو في «الغفران» مفكّرًا مطّلعًا على شتّى المعارف الدّنيويّة، ملمًّا بشتّى ألوان الحياة الدّينيّة وهو مع ذلك لم يقحم القضايا الفلسفيّة التي كانت مزدهرة في عصره والتي نهل منها في صبر وأناة وعزلة في موضوعات لا تحتمل هذه القضايا، فالمسائل اللّغوية التي طرحها المعرّيّ في «الغفران» كانت مسائل لغويّة صرفة، وتمّت مناقشتها بطريقة علميّة مأخوذة من طبيعة اللّغة ذاتها، لذا، فإنّ القارىء لم يجد أثرًا لعلم الكلام في مناقشة المعرّيّ للمسائل النّحويّة بالرّغم من تسرّب علم الكلام والفقه والفلسفة للدّرس النّحويّ في الحقبة التي عاش فيها المعرّيّ، وهذا يدلّ دلالة

---

١ الطّرابلسيّ، النّقد واللّغة في رسالة الغفران، ص: ١٤٨.

٢ الجبر: أصل الكلمة في السّريانيّة والعبريّة (جيفر) وفي الآراميّة (جبار) ومعناه رجل. ومنه جبرائيل أي رجل الله، ملك. وفسّرها لغويّو العرب بمعنيين: الملك والعبد.

٣ الحماطة: معناها هنا حبّة القلب. كذا فسّرها أبو العلاء. وهو في الأصل شجر أحمر الثّمر منابته أجواف الجبال. يستوقد بحطبه، وثمره شديد الحلاوة يحرق الفم.

٤ الأفانيّة: كثمانية، واحدة الأفاني، شجر الحماط ما دام رطبًا، فإذا يبس فهو حماط.

٥ المعرّيّ، رسالة الغفران، تحقيق بنت الشّاطئ، ص: ١٢٩- ١٣٠.

٦ المرجع نفسه، ص: ٢٤٦، ٢٤٧.

واضحة على المنهج العلميّ الذي اتّبعه المعرّيّ، في تعرّضه لمسائل اللّغة والنّحو في «الغفران» على عكس ما قاله بعض المستشرقين عن غياب المنهج عند المعرّيّ.

ولعلّ أبرز ما أودعه أبو العلاء كتابَه هذا، هو:

١. معجمَه اللّغوي الثّري ومحفوظَه من الغريب فصيحًا وشاذًّا، والمترادفاتِ والمسجوعاتِ ومجازاتِ القول وأحكامَ الإعراب.

٢. آراءه النقديّة في الشّعر والرّجز والمعاني والرّواية ونحل الأبيات وأخبار الشّعراء وما استحسن لهم وما أخذ عليهم، وآراء النّحاة. وأودعَ الرّسالة مختاراته الأدبيّة من عيون الشّعر.

٣. كلّ ما عرض له- ولو من بعيدٍ- مِن أعلامِ الشّعراء والعلماء وأصحاب المقالات، والقبائل والأماكن.

٤. علمَه بأوجه القراءة وتوجيهها، والأحاديث، وتاريخ الإسلام ومعتقدات الفِرَق.

حمل ذلك كلّه أسلوبٌ استعراضيّ استطراديّ، أشار بعض النّقّاد إلى روحه السّاخرة سخرية كنائية تعريضية، مطردة من أوّل الكتاب إلى آخره. وتجاوز بعضهم السّخريّة ولم يلتفت إلا إلى المحتوى المعرفيّ والأسلوب الأدبيّ والخيال البعيد. ولم يحفل المتقدّمون برسالة الغفران أكثر من غيرها من رسائل أبي العلاء، بل عدها الذّهبيّ من أردإ تآليفه لما فيها من استخفاف وجرأة، وإن كان فيها أدب كثير.[١]

وعلى هذا درج أكثر المتقدّمين ممّن ترجموا لأبي العلاء أو عرفوا برسالة الغفران.

وازدادت حفاوة النّقّاد المعاصرين بالرّسالة بعد أن نشر المستشرق الأسبانيّ «الأب أسين بلاثيوس»[٢] عام ١٩١٩م في «مدريد» كتابه «المصادر الإسلاميّة للكوميديا الإلهيّة» ذكر فيه أنّ

---

١ أنظر الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، ج: ٣٠، ص: ١٩٩، ٢٠٠.

٢ الأب أسين بلاثيوس: الأب أسين بلاثيوس (١٨٧١م-١٩٤٤م) P.M. Palacios, Asin، وُلد في سرقسطة، وتخرّج في معهدها الدّينيّ، وتلقّى العربيّة على ريبرا (١٨٩١م)، ونال الدّكتوراه من جامعة مدريد (١٨٩٦م)، ونشر رسالته عن العقيدة والأخلاق والتّصوّف لدى الغزاليّ (١٩٠١م)... وألقى خطاب انضمامه إلى المجمع اللّغويّ في مدريد عن المصادر الإسلاميّة في الكوميديّة الإلهيّة لدانتي (١٩١٩م). وقد اشتهر الأب آسين بالاثيوس بدراسة حركة التّفاعل الثّقافي بين المسيحية والإسلام، وتخصّص في الفلسفة والتّصوّف. أنظر مراد، يحيى (الدّكتور)، معجم أسماء المستشرقين، ص: ٨٦.

دانتي اقتبس من ممّا كتبه ابن عربي عن المعراج، وأشار إلى الشّبه بين الكوميديا ورسالة الغفران، وأنّ المعرّيّ متقدّم تاريخيًّا وعلى ذلك افترض تأثّر دانتي به.[1] ثم تبعه المستشرق الإيطالي «تشيروللي» الذي نشر دراسة عام ١٩٤٩م أقام فيه البرهان على دعوى بلاثيوس وذكر تفاصيل قصّة اطّلاع دانتي على رسالة الغفران.

لكن أوّل إشارة إلى الشّبه الكبير بين العملين وسبق المعرّي، كانت على يد باحث عربي يدعى عبد الرّحيم أحمد قدّم بحثًا لمؤتمر المستشرقين في باريس عام ١٨٩٧م بعنوان «لمحة عن أبي العلاء وآثاره»، تبعه الكاتب الفلسطيني روحي الخالدي الذي نشر في عام ١٩٠٢م في مجلة الهلال بالقاهرة سلسلة مقالات تحت عنوان «علم الأدب عند الإفرنج والعرب».

---

[1] أنظر مراد، يحيى (الدكتور)، معجم أسماء المستشرقين، ص: ٨٧.

الفصل الثّالث

جاويد نامه أو رسالة الخلود والأشياء المتعلّقة بها

إنّ منظومة «جاويد نامه» من أروع أعمال إقبال بالفارسيّة، يمزج فيها التّصوّف بالفلسفة والتّاريخ. وفيها يقوم جلال الدين الرّومي بدور المرشد والدّليل، ويقود إقبالا ممثلا في «زنده رود: النّهر الحيّ»، ويعرج به في عدّة سماوات، ثم يشرف بالقرب الإلهي ويصبح على صلة بالأنوار الإلهيّة.

وفي خلال زياراته إلى فلك القمر، ووادي الطّواسين وسماوات الأفلاك: عطارد والزّهرة والمريخ والمشتري وزحل، وتلك الأماكن فيما وراء الأفلاك، يلتقي بعدد من الشّخصيّات المرموقة من الفلاسفة والصّوفيّة والشّعراء والملوك والسّاسة القدامى والمعاصرين، ويتحدّث إليهم في العديد من المشاكل المعقّدة التي يواجهها العالم. ويتّخذ من ذلك سبيلا لتقديم التّوجيهات والإرشادات التي تحلّ هذه المشاكل أو تعين على حلّها. وفي نهاية المثنوي يخاطب ابنه جاويد، رمزًا للشّباب عامّة، ويقدّم من النّصح إلى «الجيل الجديد» ما يناسب تطلّعاته وحاجاته ودوافعه.[١]

التّعريف برسالة الخلود

يُعتبر هذا الدّيوان التّحفة الأدبيّة لمحمّد إقبال، وهو عبارة عن شعرٍ «مثنوي» للفلسفة الدّينيّة، ويحتوي على نحو ألفي مقطع شعريّ مزدوج، طبع عام ١٩٣٢م، وأنّه يبرز قُوى الشّاعر الفكريّة وذراها الرّفيعة، وفيه تورية إلى جاويد ابن الشّاعر، ويشتمل هذا الدّيوان على ثمانية أقسام، وفيها يحكي الشّاعر قصّة سفر في الأفلاك كقصّة دانتي الشّاعر الإيطالي، تبدأ القصّة بمقدمة فيها مناجاة وفصول أخرى، إلى أن تظهر روح جلال الدّين الرّوميّ، فيشرح أسرار المعراج، وهو دليل الشّاعر في هذه الرّحلة، ثم يأتي «زورابه» وهو روح الزّمان والمكان، فيحمل الشّاعر ودليله جلال الدّين الرّوميّ إلى العالم العلويّ.

وقد نظم إقبال هذه المنظومة الشّعريّة الرّائعة في ألف وتسعمائة وتسعة وخمسين بيتًا من الشّعر، وتعدّ من أروع أعماله، بل وتعدّ كوميديا إلهيّة شرقيّة، حيث استطاع إقبال من خلالها أن يعبّر عن آرائه المختلفة المتعلّقة بالمجتمع الإسلاميّ الذي يعيش فيه.

---

١ معوض، أحمد (الدكتور)، العلامة محمّد إقبال، حياته وآثاره، ص: ٢٦٤.

وهذه المنظومة عبارة عن عمل متكامل مستقلّ يتناول قصّة معراج روحيّ عبر الأفلاك يتناول من خلاله الشّاعر ماهيّة حقيقة الخلود للنّفس البشريّة بإبداع رائع أكسبها الخلود مثل اسمها.

وقد حظيت هذه المنظومة منذ أن نُشرت بالفارسيّة عام ١٩٣٢م بمكانة عاليّة على مستوى الشّرق والغرب.

وقد تُرجم هذا المثنوي من الفارسيّة إلى الإيطاليّة اليساندرو باوزاني (Alessandro Bausani) تحت عنوان Poema Celeste أي «الشّعر الخالد» ونشر في روما في ١٩٥٢م، وفي باري في ١٩٦٥م. حيث ضمّت الطّبعة الثّانية فضلا عن «جاويد نامه» منتخبات وفيرة من منظومات «بيام مشرق»، «ضرب كليم»، «أرمغان حجاز»، «بانك درا»، و«زبور عجم».[١]

وترجمته انا مارية شيمل (Annemarie Schimmel) إلى الألمانيّة والتّركيّة، ونُشرت التّرجمة الألمانيّة في مينشين (Miinchen) بعنوان Das Buch der Ewigket في ١٩٥٧م. ونُشرت التّرجمة التّركية في آنقرة في ١٩٥٨م، بعنوان Cavid Name وبالاشتراك مع الدّكتور محمّد مقيم ترجمته الدّكتورة ايفامايروفيتش تحت عنوان Eternite, Le Livre de I. ونُشر في باريس، ١٩٦٢م. وإلى الإنجليزية ترجمه نظمًا الشّيخ محمود أحمد، ونُشر بعنوان Pilgrimage of Eternity بلاهور في ١٩٦١م ثم في ١٩٦٤م، كما ترجمه آرثر آربري بعنوان Javid Nama، ونشر في لندن في ١٩٦٦م.[٢]

ولم تقتصر التّرجمات على اللّغات الأوروبيّة، فقد ترجم هذا المثنويّ إلى السّنديّة لطف الله بدوي، ونُشر في كراتشي، ١٩٥٩م. وترجمه إلى الأردو نظمًا إنعام الله خان ناصر وأصغر حسين خان نظير، ونُشر في لاهور ١٩٦٦م. وترجمه مرّة أخرى إلى الأردو نظمًا أيضًا، رفيق خاور، لاهور، ١٩٧٦م. وإلى البشتو ترجمه أمير حمزة شنواري، ونشر مع مقدمة بقلم مولانا عبد القادر، كراتشي، ١٩٦٧م. وترجمه إلى البنجابيّة لأوّل مرّة الدّكتور مهر عبد الحق، ملتان، ١٩٧٣م، ثم ترجمه مرّة أخرى بروفيسر شريف كنجاهي، لاهور، ١٩٧٧م.

---

١ المرجع نفسه، ص: ٢٦٢.

٢ المرجع نفسه، ص: ٢٦٢- ٢٦٣.

وقد ترجم الكتاب إلى العربيّة الزّميل الدّكتور محمّد السّعيد جمال الدّين ضمن رسالته التي نال بها درجة الدّكتوراه من قسم اللّغات الشّرقيّة في كلّيّة الآداب في جامعة عين شمس، في سبتمبر ١٩٧٢م، ونشر الترجمة في كتاب بعنوان «رسالة الخلود أو جاويد نامه» في القاهرة في ١٩٧٤م.

كذلك ترجمه إلى العربيّة شعرًا الأستاذ الدّكتور حسين مجيب المصريّ بعنوان «في السّماء»، ونشر في القاهرة، ١٩٧٣م.

وقد اهتمّ بشير أحمد دار بالقسم الأخير من «جاويد نامه» المعنون «خطاب به جاويد» فترجمه إلى الإنجليزيّة، وطبعه في كراتشي في ١٩٧١م مع حواشي المترجم بعنوان[1]: *Address to Javid (A word to the new generation)*.

ملخّص رسالة الخلود

أمّا بالنّسبة لملخّص الرّسالة أو فحواها فيقول الدّكتور حسين مجيب المصريّ في هذا الصّدد:

«وهو الجاعل من جلال الدّين الرّوميّ عظيم الصّوفيّة شيخًا له مرشدًا، وتأثّره به ونقله عنه ممّا يتّضح في كثير من المواضع. ويحمل كتاب «في السّماء» من وجوه الشّبه بينه وبين كلّ ما أسلفنا التّعريف به في صدر الكلام، ما ينهض دليلا على أنّ إقبالا ظاهر التّأثر بمن سبقوه إلى هذا اللّون من التّأليف، مشابههم في جزئيّات وكلّيّات، وإن خالفهم في كثير من الأصول والفروع وواضح السّمات. فإذا صعد إلى القمر صادف من يعبر برموز عدّة أديان ولكن عن مضامين أفكار إقبال. وفي عطارد يلتقي بجمال الدّين الأفغانيّ المصلح الإسلاميّ الكبير، والصّدر الأعظم سعيد حليم باشا[2] صاحب الرّأي السّديد، ليجري على لسانها كلامًا هو التّعبير عن مبادئه السّياسيّة التي ترسو على أساس ممّا جاء في القرآن. ويجمعه كوكب الزّهرة بآلهة الأقدمين، ثم يفضي به الكلام إلى ذكر

---

[1] المرجع نفسه، ص: ٢٦٢- ٢٦٤.

[2] سعيد حليم باشا (١٩٢١م): هو حفيد محمّد علي باشا ورئيس حركة «إصلاح الدّين» التّركيّة، تولّى منصب وزارة الخارجيّة سنة ١٩١١م ورئاسة الوزراء منذ سنة ١٩١٣م وحتى ١٩١٦م، قُتل في الرّوم. لمزيد من التّفصيل راجع: عبد الله سيد (الدّكتور)، متعلقات خطبات إقبال، ص: ١٠٦.

بحرين سحرهما الله لإهلاك عاهلين من الظّالمين الباغين هما فرعون[١] ولورد كتشنر[٢]، وقد قرن الماضي بالحاضر، وتحدّث عن ثورة المهديّ في السّودان ليبديه واعظًا حكيمًا داعيًا إلى الوحدة الإسلاميّة سدًّا يدفع عن المسلمين جور المستعمرين. وفي المريخ مساواة وحرّيّة، وساكنوه لا يتكالبون على التّملّك، وهم قوم دائبون في عملهم، مداومون في اجتهادهم، وفي قدرتهم ومكنتهم أن يغيّروا ما شاءوا من مصيرهم. أمّا الفتاة الأوروبيّة المذكورة في هذا الفصل من الكتاب، فقد أراد الشّاعر بها أن يرمز إلى حضارة الغرب الغارقة في المادية الخاوية من الرّوحانيّة. وهو مذكرنا بأبي العلاء المعرّيّ في رسالة الغفران حين يلتقي في المشتري بأرواح بعض الشّعراء من مختلف الأجناس، وكلّ منهم يشرح سرّ الوجود والألوهيّة والنّبوّة بكيفيّته الخاصّة. وفي زحل حيث يموج بحر الدّماء حديث يدور على بعض الخونة الذين قدموا الهند إلى المستعمرين البريطانيّين. أمّا ما وراء الأفلاك ففيه يبدو نيتشه[٣] الفيلسوف الألماني الذي خلب لبّه الجمال الإلهيّ، بيد أنّه لم يتجاوز بمعرفته الإنسان إلى الله، وما الإنسان إلا عبد لربّه. ثم تسمت روح إقبال نحو الجنّة، وقد سمى روحه باسم نمر زنده رود. وفي الجنّة تشاهد الشّعراء والملوك وقد تباينوا في جنسهم ودينهم.»[٤]

وأمّا بالنّسبة ذيل هذا الكتاب والذي هو موسوم باسم «إلى جاويد» فيقول الدّكتور حسين مجيب المصريّ: «وللكتاب ذيل بعنوان «إلى جاويد» وجاويد اسم ابنه الذي نُسب إليه كتابه فسمّاه «جاويد نامه» بمعنى كتاب جاويد في الفارسية... وقد أراد إقبال أن يعظ ابنه ويسدي إليه النّصح على أنّه من أبناء الجيل الجديد، لا على أنّه ابنه ليس إلا.

---

١ فرعون: كان لقب الملوک في عصر الفراعنة، والمراد به هناک الملک الذي يُسمّى برمسيس الثّاني ومعاصر النبيّ موسى- عليه الصّلاة والسّلام- والذي يُوجد جسده في المتحف المصريّ بالقاهرة، وهو المراد في هذه الآية المباركة: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝﴾ (يونس، ١٠:٩٠).

٢ اللورد كتشنر (١٩١٦م): ولد سنة ١٨٥٠م، عُيّن «فيلد مارشل» من قبل الإنجليز، وغرق في البحر.

٣ نيتشه (١٩٠٠م): هو فريدرک ويلهلم نيتشه الفلسفي الألماني الشّهير الذي وُلد سنة ١٨٤٤. للتّفصيل راجع: عبد الله سيد (الدّكتور)، متعلقات خطبات إقبال، ص: ١٤٠- ١٤١.

٤ المصريّ، حسين مجيب (الدكتور)، في السماء، ص: ١٣- ١٤.

ورغب إليه أوّل ما رغب أن يستوصي خيرًا بأمّه، وهذا صدى في نفسه لقوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾،[1] وذكره للأمّ أخصّ ممّا لو كان للأدب، لأنّ الأمّ تقوم على تربية الجسم وتسوية النّفس في وقت معًا. ثم يوصيه بتقوى الله قائلا: «إنّ لا إله إلا الله في يده سيف حسام». وقد أراد الرّمز بذلك إلى أنّ الدّين الحنيف يحثّ على الجهاد والعمل، وينهى عن الخمول والكسل. وبادر إلى القول بضرورة أن تكون التّقوى من الرّوح في صميمها، ثم حتم أن يكون الجهاد والحجّ من مفروض الواجبات على المؤمن، وإلا فالصّلاة والصّيام جسد فارقته روحه. والتفت إلى آسيا وهي أرض الشّمس المشرقة، فأحزنه أن تنظر إلى غيرها وتحتجب عن ذاتها. وشاعرنا وهو من هو في إكرامه للذّات واهتمامه بها، لا يكتفي بمثل تلك الإيماءة إليها، بل يحب لولده أن يدور حول ذاته كالفرجار، لأنّه يعدّ منكر ذاته من الكافرين، وإن كان الكافر ينكر وجود الله عند أئمّة الدّين. وهو يربأ به أن يكون طائرًا من طيور العطّار الثّلاثين التي طارت إلى العنقاء لتنفى ذاتها فيها، وأراد به أن يجد متعة الحياة محلقًا كالصّقر الذي يبحث عن رزقه في الشّمس والبدر، وزجره عن أن يتلبّد بالعش، وينظر إلى ما في التّراب كالغراب.

وليس إقبال بناس شيخه جلال الدّين الرّوميّ في خواتيم الكلام، فتحدّث طويلا عن رقص مريديه رغبة منهم في إثارة نشوتهم الرّوحية به، وهو يتصدّى لتصويب مفهومه ويقول: إنهم توهّموه جسمانيًا، ولو خبروا حقيقته لما عرفوه إلا روحانيًا. وهذا كلّه من نصائحه لولده بخاصّة والجيل الجديد بعامّة، أوضح من أن يدلّ عليه بوصف.»[2]

ويقول يوسف سليم جشتي: «إنّ الجزء الأخير لهذا الكتاب مشتمل على خلاصة كلام ورسالة إقبال. وكتب إقبال هذا الجزء لكي يستيقظ في شبّان الأمّة الإسلاميّة إحساس الطّلب.»[3]

لقد عالج إقبال فكرة المعراج في ديوانه «جاويد نامه» الذي يُعدّ من أروع دواوينه بالفارسيّة، مزج فيه التّصوّف بالفلسفة والتّأريخ. يبدأه بالمناجاة للرّب، ونجده يشكو إلى الله حرمان الإنسان في هذه الدّنيا من الصّديق المماثل في الفكر والذّهن، ويتمنّى أن يرزق بمثله. وفي منظومة «التّمهيد السّمائي» تعير السّماء الأرض وتعيبها بأنّها بدون النّور، فتكاد تذوب حياء، فتتوجّه إلى

---

[1] البقرة، ٢/٨٣.

[2] المصري، حسين مجيب (الدكتور)، في السماء، ص: ١٤- ١٥.

[3] جشتي، يوسف سليم (البروفيسر)، شرح جاويد نامه، لاهور: آرت بريس، ١٩٥٦م، ط: الأولى، ص: ٢٢.

الله خجلة مطرقة رأسها شاكية بثّها وحزنها، فيأتي النّداء من السّماء بأنک لا تقدرين قيمتک، إنّک تحملين على ظهرک النّور الحقيقيّ أي الإنسان، إنّه رأس مالک بل رأس مال كلّ العالم، ثم في منظومة «نغمة ملايک» أي «أنشودة الملائكة» تكشف الملائكة عن هذا السّرّ بأنّ ذلک اليوم الذي تحسد فيه السّماء الأرض بسبب رقي آدم ليس ببعيد، وهذا هو سبب معراج الشّاعر إلى الأفلاک العليا.

إنّ الشّاعر في بحثه عن الخلوة يذهب إلى نهر والشّمس غاربة والنّهار مدبر، فيعجبه جمال الطّبيعة ورقّة الهواء وخرير الماء في هدوء الصّحراء، فيزيد قلقًا على الفراق عن خالقه، فيذرف دموعًا غزارًا، ويبدأ إنشاد القصيدة الغزليّة الشّهيرة للشّاعر جلال الدّين الرّوميّ التي مطلعها:

بكشاے لب کہ قند فراوانم آرزوست
بنماے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست[1]

«أيها المحبوب، تحدث إليّ، فإنّ سعادتي إنّما تكمن في حديثك، وأن نظري إلى وجهك يفضل عندي النظر إلى الرياض الجميلة الغناء.»[2]

فتظهر روح «الرّومي» من خلف تلّ، وتتحدّث إليه طويلا، وتُلقي الضّوء على الموجود وغير الموجود، والمحمود وغير المحمود، والعقل والعشق، والجسد والرّوح، والزّمان والمكان، وعلى فلسفة المعراج، كما تُلقّبه «زنده رود»[3] فيحنّ قلب الشّاعر إلى سير الأفلاک ويبكي لفراق ربّه، ولا يستطيع الصّبر.

---

[1] إقبال، جاويد نامه، لاهور: غلام علي ببلشرز، ط: السّادسة، ١٩٧٤م، ص: ١٨.

[2] إقبال، رسالة الخلود، ترجمة وشرح وتعليق الدّكتور محمّد السّعيد جمال الدّين، ص: ٧٣.

[3] زنده رود: لقّب الرومي إقبالا بـ«زنده رود» على فلك العطارد، ومعنى زنده رود: النّهر الحيّ، يقال: إنّ نهرًا بعينه بهذا الاسم يوجد في بلدة أصفهان بإيران، والميزة التي تميّزها عن الأنهار الأخرى هي أنّه لا يحصل ماؤه إلا من عيونه الذّاتيّة ولا يصل إلى بحر، بل ينقسم إلى قنوات صغيرة ويسقي الأرض وينتهي، استعار إقبال هذا اللّقب لنفسه متأثّرًا بهذه الميزة. بينما قال الآخرون: إنّ هذا الرّأي لا يمتّ إلى الموضوع بصلة. للتّفصيل راجع: محمّد رياض (الدّكتور)، جاويد نامه تحقيق وتوضيح، لاهور.

بينما هو في هذه الحال إذ يظهر «زروان»[1] الذي هو روح الزّمان والمكان، وله وجهان: أحدهما مظلم والثّاني مضيء، ويقول له: إن قرأت «لي مع الله»[2] من أعماق روحک تحرّرت منّي، أي من قيود الزّمان والمكان. ثم بغتة يغيب عن الشّاعر هذا العالم المادّيّ، ويتمثّل أمامه عالم جديد يرحّب به فيه الملائكة، فيعرج الشّاعر في صحبة مرشده الرّوميّ إلى العالم العلويّ.

وفي القسم الأوّل يزور الشّاعر «القمر» وهنا قدّمه الرّوميّ إلى الحكيم الهنديّ المعروف باسم «جهان دوست»[3] أي «محبّ الدّنيا» يجلس تحت شجرة يأكل ويشرب في تأمّل وتفكّر على طريقة «اليوجا» الهنديّة، وحديثه مع الرّومي واضح، وهو يبيّن للإنسان أنّ الطّريق إلى التّقدّم يمكن خلال المزج بين الثّقافة الشّرقيّة والغربيّة، فالشّرق قد ركّز على الرّوحانيات مهملا المادّيات، بينما الغرب قد ركّز على المادّيات مهملا الرّوحانيات.

ويوافق الحكيم الهنديّ على ملاحظات الرّوميّ، لكنّه ينقل إلى الشّاعر أخبارًا مشجعة، وهي أنّ الشّرق النّائم الكسلان هو مع هذا كلّه في طريقة إلى اليقظة من النّوم والانشغال.[4]

فيقدّم «جهان دوست» نكاته التّسعة الزّاخرة بالحِكَم، ثم ينظر الشّاعر «الطّواسين الأربعة»[5] أي طس لغوتم[6] وطس لزرتشت، وطس للمسيح، وطس لمحمّد عليهما السّلام، ويلتقي

---

[1] زروان: ملک السّماء والأرض بناء على روايات ديانة «زرتشت»، وله وجهان: أحدهما المظلم والثاني المضيء وهو يهتمّ بأمور الزمان والمكان.

[2] هذه إشارة إلى الحديث القدسيّ المبارک: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملک مقرّب ولا نبيّ مرسل. (السّيوطيّ، شرح سنن ابن ماجه، ١: ٣١٣، الرقم: ٤٢٣٩.)

[3] جهان دوست: المراد به «وشوامتر» الذي كان صديق الملک «رام تشندر» وأستاذه، وكان نابغة عصره.

[4] الغوريّ، عبد الماجد (سيّد) ، ديوان محمّد إقبال، ج: ١، ص: ١٣٥.

[5] طواسين: جمع طس من حروف القرآن المقطعة التي لا يعلم كنهها إلا الله، وأراد بها إقبال هناک الأسرار والرموز.

[6] غوتم بده: اسمه سدهارتا، وعصره أيضاً مختلف فيه، يقال: إنه كان سبع مائة أو ستمائة سنة قبل المسيح، كان أيضا نبيًّا، ويقال: إنه «ذو الكفل» الذي ذكره القرآن في هذه الآية المباركة: ﴿وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا ٱلْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (الأنبياء، ٨٥/٢١). يوجد أتباعه في مناطق بلخ، وكشمير وبهار، وهند، ويابان وغيرها.

هناک بـ«زن رقاصة» أي «المرأة الرّاقصة»[١] وأهرمن[٢] وطالسطائيّ[٣] وأبي جهل، وإنّ في نياحة أبي جهل الذي كان من أشدّ النّاس حماسة في الدّفاع عن الجاهليّة لعبرة. إنّه لمّا رأى أنّ الجاهليّة تطرد من عاصمتها ومهدها طردًا شنيعًا هاجت في نفسه نخوة الجاهليّة، وحنقت روحه، وشوهد متعلّقًا بأستار الكعبة يستغيث آلهته على محمّد ﷺ وينوح قائلا:

باز گو اے سنگ اسود باز گوے
آنچہ دیدم از محمّد باز گوے
اے ہبل، اے بندہ را پوزش پذیر
خانۂ خود را ز بے کیشاں بگیر
گلۂ شاں را بگرگاں کن سبیل
تلخ کن خرماے شاں را بر نخیل!
صرصرے دہ با ہواے بادیہ
أنّهم أعجاز نخلٍ خاوِيَةٍ
اے منات اے لات ازین منزل مرو
گر ز منزل می روی از دل مرو
اے ترا اندر دو چشم ماوثاق
مهلتے إن كنت أزمعت الفراق[4]

«أعد علينا أيها الحجر الأسود، أعد علينا حديث ما لاقيناه على يد محمّد، يا هبل، يا من يقبل الاعتذار من عباده، اسلب بيتک من أيدي هؤلاء الزّنادقة، سق غنمهم إلى الذّئاب واجعل تمرهم مرًّا على نخلهم. أرسل عليهم صرصرًا من ريح القيافي، تجعلهم أعجاز نخل خاوية، يا

---

١ زن رقاصه «المرأة الراقصة»: وهي تلک المرأة التي سعت إلى إغراء غوتم بده بجسدها ولكنّها فشلت، وأخيراً تابت على يده.

٢ أهرمن: نائب إبليس في ديانة «زرتشت».

٣ طالسطائي (م: ١٩١٠م): هو Leo Nikolyenich Tolstoy، الفلسفي الرّوسيّ والرّوائي الشّهير.

٤ إقبال: جاويد نامه، ص: ٥٥- ٥٦.

مناة، ويا لات، لا ترحلا عن منازلنا، وإذا كان لا بدّ من الرّحيل فلا ترحلا عن قبولنا، وما دام لک «يا لات» في عيني الوثاق فأمهلي، وإن كنت أزمعت الفراق».[١]

وفي القسم الثّاني ينتقل الشّاعر بعد ذلك إلى «عطارد» حيث يقابل جمال الدّين الأفغانيّ، وسعيد حليم باشا، وهنا يقدّم الرّومي الشّاعر على أنّه «زنده رود» أو «النّهر الحيّ» وهو الاسم الذي يستخدمه الشّاعر من هنا فصاعدًا خلال الكتاب. وفي إجاباته عن أسئلة الأفغانيّ، فإنّ الشّاعر يصف الأخطاء التي ترتكبها أمم الشّرق خاصّة التّرك، والفرس، والعرب، في تغريبهم لأنفسهم، ويقارن سعيد حليم باشا بين الشّرق والغرب، ويبيّن أنّ إنقاذ وخلاص الجنس البشريّ يكمن في المزج والتّأليف بين كلتا الثّقافتين، أو كما يعبّر الشّاعر في تزاوج العقل بالعشق.

ويحكي سعيد حليم باشا بعد ذلك للنّهر الحيّ «زنده رود» أنّ دين الله قد أصابه الفساد من جرّاء تعصب «الملاّ» فقد اقتصرت وظيفته على خلْق المتاعب.[٢]

فيدور الحوار بينهم حول الدّين والوطن والاشتراكيّة والملوكيّة، فكلمات الشّيخ الأفغانيّ بهذا الصّدد زاخرة بلآلي الحكمة، وتستحقّ أن تُكتب بماء الذّهب، فممّا قاله:

غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را!
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است![3]

---

١ مجلة إقباليات، مقال الحافظ عبد القدير: العروج السّماوي بين إقبال والمعرّي، لاهور: أكادمية إقبال باكستان، العدد: ٤، ٢٠٠٣م، ص: ١٥٧.

٢ الغوريّ، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ١، ص: ١٣٦.

٣ إقبال، جاويد نامه، ص: ٦٤.

«إنّ الغربيّين فقدوا القيم السّماويّة، وذهبوا يبحثون عن الرّوح في المعدة، إنّ الرّوح ليست قوتها وحياتها من الجسم، ولكن الشّيوعيّة لا صلة لها إلا بالجسم المادّيّ. وديانة هذا الرّسول الذي فاته الحقّ[١] مؤسسة على مساواة البطون. إنّ الأخوة الإنسانيّة لا تقوم على وحدة الأجسام والبطون، إنّما تقوم على محبّة القلوب وألفة النّفوس.» وقال:

هر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
هر دو یزداں ناشناس، آدم فریب!
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیان ایں دو سنگ آدم زجاج!
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست
آں برد جان را ز تن، نان را زدست
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
ہر دو را تن روشن و تاریک دل![2]

«إنّ الملوكيّة والشّيوعيّة تشتركان في القلق والسآمة، والجهل بالله والخداع للإنسانيّة، الحياة عند الشّيوعيّة «خروج» وعند الملوكيّة «خراج»، والإنسان البائس بين هذين الحجرين قارورة زجاج، إنّ الشّيوعيّة تقضي على العلم والدّين والفنّ، والملوكيّة تنزع الرّوح من الأجسام وتسلب القوت من أيدي الفقراء، لقد رأيتهما غارقتين في المادّة، جسمهما مضيء ناضر، وقلبها مظلم فاجر.»

كما أنّه يحكي انتقاد الأمير سعيد باشا للثّورة التي قام بها «أتاتورك»[٣] في تركيا ويذكر تفاهتها، كما يذكر أنّ زعيمها وقائدها محروم من كلّ إبداع وابتكار، ومن كلّ إصالة في التّصميم

---

١ يشير إقبال إلى كارل ماركس الذي ولد سنة ١٨١٨م في ألمانيا، وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة، وكان متأثرًا جدًّا بـ«هيكل»، وهو الذي أحيى الاشتراكيّة من جديد على الأسس العلميّة في القرن التّاسع عشر، ونظريّته الاشتراكيّة مبنيّة على المساواة. لمزيد من التّفصيل راجع: صديقي، ظهير أحمد، عكس جاويد منظوم ترجمه مع مقدمه وحواشي، ص: ٢٣٣.

٢ إقبال، جاويد نامه، ص: ٦٥.

٣ مصطفى كمال باشا (م١٩٣٨م): وُلد سنة ١٨٨١م، وعمل بالجيش سنة ١٩٠٥م، وعندما صحبت تركيا ألمانيا ضدّ الإنجليز في الحرب العالميّة الأولى، قاتل قتالاً شديدًا تحت قيادة الملك أنور باشا، ولكنّها انهزمت،

والتّخليط، وأنّه ليس إلا مقلّدًا أعمى لأوربا، إنّه يقول: «إنّ مصطفى كمال تغني بالتّجديد في حياة تركيا، ودعا إلى محو كلّ أثر قديم وتراث مأثور، ولكنّه جهل أنّ الكعبة لا تجدّد ولا تعود إلى الحياة والنّشاط إذا جلبت لها من أوربا أصنام جديدة، إنّ زعيم تركيا لا يملك اليوم أغنية جديدة في قيثارته، إنّما هي كلّها أغان مردّدة معادة تتغنّى بها أوروبا من زمان، إنّ الجديد عنده هو القديم الأوربيّ الذي أكل عليه الدّهر وشرب، وليس في صدره نفس جديد، وليس في ضميره عالم حديث، فاضطرّ إلى أن يتجاوب مع العالم الموجود المعاصر، إنّه لم يستطع أن يقاوم وهج العالم الحديث فذاب مثل الشّمعة وفقد شخصيّته.»[1]

وعلى فلك الزّهرة يمرّ الشّاعر بواد يرى به الآلهة القديمة التي عبدتها أمم الجاهليّة، ونحتت أصنامها وتماثيلها، وبنت عليها هياكل ومعابد، وعكف عليها السّدنة والكهان، كبعل، واللات، ومناة، كلّها وجلة مشفقة من الوحي المحمّديّ – على صاحبه ألف تحية وتسليم– الذي أحدث ثورة كبيرة عليها، ونقّي الدّنيا منها، وخلق عالما جديدًا، قائمًا على نبذ الأصنام، يقوم أساسه على عقيدة التّوحيد، إلا أنّها ترى في هذا العصر الرّاهن الأفرنجيّ أملا لعودة الحياة إليها وبعثا من مرقدها. ثم يطّلع الشّاعر على نهر من أنهار فلك الزّهرة فيجد في قعره أرواح فرعون وكتشنر. ثم تظهر روح المهدي السّوداني[2] محرضّة العرب على العلم مؤدّية إليهم رسالة اليقظة قائلة: «يا روح العرب، استيقظي من نومك العميق، وأوجدي عصورًا جديدة كما فعل السّلف. يا فؤاد، ويا فيصل، ويا ابن سعود، إلى متى الانطواء على النّفس كالدّخان، أحرقوا قلوبكم بالحرقة الإسلاميّة الماضيّة وأحيوا للعالم الأيّام السّالفة، يا تراب بطحاء «أرض مكة» أنجب خالدا «بن الوليد» جديدًا وأسمعنا أنشودة التّوحيد مرّة أخرى. يا أرض العرب، أنبت الله النّخل في صحاريك نباتًا حسنًا، أليس من الممكن ظهور الفاروق «عمر بن الخطاب» من ترابك مرّة آخرى؟»[3]

فقسمتها الجيوش الاتحاديّة فيما بينها إلا أنّ مصطفى فاز في تحرير مناطقه من أيدي الإنجليز، فأعلن بحكومته كما أنّه جعل التّركيا الجديدة علمانيّة، وغيّر الخط العربيّ بالخطّ اللاطينيّ.

[1] مجلة إقباليات، مقال الحافظ عبد القدير: العروج السّماويّ بين إقبال والمعرّيّ، ص: ١٥٩.

[2] المهدي السّودانيّ: هو محمّد أحمد بن عبد الله، وُلد سنة ١٨٤٣م، كان رجلاً مجاهداً، رفع علم الجهاد في مصر وسودان، ونفّذ الشّريعة الإسلاميّة في الخرطوم ونواحيها. وفي سنة ١٩٩٨م، عندما فتح اللورد كتشنر الخرطوم، أوّل عمل قام به هو أنّه حفر قبره وأخرج جسده منه وأغرقه في النّهر.

[3] راجع للمتن الفارسيّ: إقبال، جاويد نامه، ص: ٩٧– ٩٨.

وفي فلک المريخ يزور إقبال الشّاعر الحكيم المريخيّ[1] ويسير معه في بلد مثاليّ يسمّى «مرغدين» ويتناقش معه حول مسألة القدر، فأقواله المزدحمة بالمعاني القيّمة وآراؤه الحصيفة تدلّ على سمو تفكيره وعصارة تجاربه، منها:

رمز باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی، او دیگر است![2]

«إنّ كنهه الدّقيق كامن في قول وجيز وهو أنّک إن تغيّر ما بک، تغيّر الحظّ المكتوب حسب تغيّرک.»

وفي ميدان واسع بالمريخ يجد الشّاعر نبية مريخ، تلقي خطابًا تحثّ فيه النّسوة على الثّورة ضدّ الرّجال، وتحرضّهن على نيل الحرّيّة من مخالبهم، وخطابها ممتع ومرير يمثّل ضربة قاسية على الحضارة الغربيّة والمدنيّة الحديثة التي جنت على الإنسانيّة جناية عظيمة، من حيث أنّها جرفت جميع القيّم الرّوحيّة والخلقيّة. وأسهل طريقة للحصول على هذه الغاية- حسب رأيها- هو دسّ الأفكار الغربيّة في مجتمعهم، كما قال إقبال في موضع آخر:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
روحِ محمد اس کے بدن سے نکال دو
فکر عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو[3]

«ذلک الفقير المعدم الجائع «أي المسلم الخالص» الذي لا يهاب الموت، يجب أن تسلوا من جسده روح محمّد- ﷺ- وعليكم أن تفسدوا فكر العرب بتغريس الأفكار الغربيّة فيه، وحينئذ تتمكّنون من طرد الإسلام من الحجاز واليمن بكلّ سهولة.»

---

[1] الحكيم المريخيّ: شخصيّة حكيمة اخترعها ذهن الشّاعر.

[2] إقبال، جاويد نامه، ص: ١٠٧.

[3] إقبال، كليات إقبال اردو، (ضرب كليم) لاهور، شيخ غلام علي ايند سنز، ص: ١٤٦.

وعلى فلك المشتريّ يلتقي الشّاعر بأرواح الحلاّج وغالب[1] والمبلّغة الإيرانيّة والشّاعرة الشّهيرة قرّة العين طاهرة ممّن فضّلوا المكوث في «گردش جاودان» أي «الجولان السّرمديّ» على الجنّة ونعيمها، ويناقش معهم فلسفة الحياة والموت، بينما تستمرّ هذه المحادثة يظهر الشّيطان على مسرح الأحداث، ووصف الشّيطان هنا رائع، ويحتاج إلى دراسة مفصّلة. يتمتّع الشّاعر بكلام كلّ واحد منهم ويتلذّذ به، ثمّ يسأل صاحبنا إقبال الشّاعر «غالب» عن شعره:

قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ چیست[2]

«ليست الحمامة إلا قبضة من الرماد، وليس البلبل إلا قفسا من اللون، فهل هناك شيء سوى البكاء والتعويل، يدلّ على حرقة الكبد.»

كما يسأله إقبال عن بيت آخر من شعره قاله في مدح النّبيّ – ﷺ :

ہر کجا ہنگامہ عالم بود
رحمۃ للعالمینی ہم بود![3]

«فأينما جرت غوغاء عالم فلا بدّ من أن يوجد معها من يكون رحمة للعالمين.»

ولكن المعنى لا يتّضح بشرح الشّاعر فيوضّحه الحلاّج توضيحًا مليئًا بالمعاني والمعارف، ثمّ يظهر إبليس ويشتكي.

وعلى فلك «الزّحل» يعرض على الشّاعر بحر الدّم، وفيه سفينة عليها غادران معروفان أي «جعفر»[1] من بنغال و«صادق»[2] من دكن اللّذان لم تقبلهما الجحيم، ولا يأتيهما الموت، وهما في عذاب شديد. ثمّ تظهر روح الهند في صورة حوراء وتشتكي.

---

[١] غالب (١٧٩٧م – ١٨٦٩م): اسمه ميرزا أسد الله خان غالب، وهو من أشهر شعراء اللّغة الأرديّة، ونظم شعرًا في الفارسيّة كذلك.

[٢] إقبال، جاويد نامه، ص: ١٢٤.

[٣] المرجع نفسه، ص: ١٢٦.

وفي القسم السّابع يصل الشّاعر إلى «ما وراء الأفلاك»، وأوّل من يلتقي، يلتقي الشّاعر بروح نيتشه الفيلسوف الألمانيّ الشّهير الذي لقّبه إقبال بـ «حلاّج عصره» والذي ظلّ طوال حياته يحاول البحث عن الله، لكنّه فشل، لأنّه اعتمد أساسًا على العقل الذي لا يؤدّي إلى شيء. وبعد نيتشه يطير الشّاعر إلى قصر عبد الصّمد حاكم بنحاب، ثم يقابل أخيرًا الشّاعر الشّيخ سيّد علي همداني[٣]، والشّاعر غني[٤] من كشمير، ويشير بعد ذلك إلى بيع البريطانيّين. ويقابل الشّاعر كذلك نادر شاه، وأحمد شاه، والشّاعر الهنديّ بهرتري هري[٥]، وبينما هو يستعدّ لمغادرة إقليم ما وراء

---

١ جعفر (م١٧٦٥م): المخادع الشّهير الذي بسبب خداعه هزم اللورد كلايف (Clive) «سراج الدّولة» والي الميسور في الحرب بلاسي (Plassey) سنة ١٧٥٧م. لمزيد من التّفصيل راجع: محمد رياض، جاويد نامه تحقيق وتوضيح، ص: ٦٥.

٢ صادق: الغادر الشّهير، كان رئيس جيوش الملك «تيبو» بالهند، وبسبب غدره قتل المذكور سنة ١٨٩٩م. لمزيد من التفصيل راجع: جاويد نامه تحقيق وتوضيح، ص: ٤٥.

٣ السيّد علي الهمدانيّ (٧٨٤هـ/ ١٣٨٥م): هذا الدّاعية العظيم، يلقّب بلقب «علي الثّاني وحواري كشمير» أيضًا، وُلد سنة ١٣١٤م/٧١٤هـ في همدان، وحصل على العلوم الباطنيّة من خاله ثم ساح في البلاد الإسلاميّة، وفي سنة ٧٧٤هـ جاء إلى كشمير مع أصحابه لتبليغ الإسلام، وفي سنة ٧٨٤ هـ/ ١٣٨٥م قصد الذّهاب إلى «تركمانستان» ولكنّه مات في الطّريق. لمزيد من التّفصيل راجع: صديقي، ظهير أحمد، عكس جاويد،ص: ٢٥٨.

٤ ملا طاهر غني الكاشميري (١٠٧٢هـ / ١٦٦١م): شاعر عصر السلطان «شاه جهان» ومعاصر «كليم» و«صائب».

٥ برتري هري: شاعر اللّغة السنسكرتيّة العظيم والمتمهر في الفلسفة والموسيقى والتّصوير، وعصره القرن الأوّل قبل المسيح تقريبًا، كان ملك أجين، فالبيت الشّهير للشّاعر إقبال:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مرد ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر

«من الممكن ثقب الماسة بزهرة ناعمة، ولكن ليس من الممكن أن تؤثّر الكلمة الليّنة في قلب غبي أحمق» هو ترجمة قطعته الشّعريّة. لمزيد من التّفصيل راجع: مجلة أردو، ١٩٧٧م، العدد: ٤، مقال رضوي، سيّد صمد حسين: «إقبال اور برتري هري» أي إقبال وبرتري هري.

الأفلاك يسمع الصّوت الإلهيّ المقدّس يوضّح له أنّ السّرّ الحقيقيّ للتقدّم والتّطوّر يكمن في نموّ، وتطوّر الفرديّات، والمجتمعات، وهنا تنتهي الرّحلة.[1]

وفي النّهاية يدخل الشّاعر جنّة الفردوس فيمرّ من أمام قصر شامخ للسيّدة شرف النّساء[2] ثم يلتقي بالسّيّد علي الهمداني وملا طاهر غني الكشميريّ فيتحاورون حول كشمير وماضيها وحالها ومستقبلها.

ثم يلتقي بالشّاعر الهنديّ الشّهير «برتري هري» الذي بشعره يجوش خاطر إقبال وتثور عواطفه، ويشعر بدبيب المعاني والأحاسيس في نفسه، وبحركة للحماسة الإسلاميّة في عروقه.

ثم يرتفع في صحبة الرّوميّ- مرشده- إلى العلى ويصل إلى مجلس الملوك كنادر شاه[3] وأحمد شاه[4] والسّلطان تيبو[5] فيقدّم السّلطان تيبو آراءه الحصيفة وأفكاره القيّمة حول الحياة والموت.

وحور الجنّة يطلبن من الشّاعر إنشاد شعره، ثم تتركه روح الرّوميّ ويصل إقبال إلى جوار الجمال الإلهيّ، فيتكلّم بما شاء الله أن يتكلّم به، ثم يتجلّى ربّه فجأة بجلاله، فيعمّ النّور الأرض

---

١ الغوري، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ١، ص: ١٣٧- ١٣٨.

٢ شرف النساء بيغم، كان والدها زكريا خان وجدها حاكمي بنجاب، كانت تحمل المصحف والسّيف معها دائماً وأوصت بدفنهما معها بعد وفاتها، فدُفنا بها.

٣ نادر شاه (م١١٦٠ﻫ/ ١٧٤٧م): أحد الملوك الإيرانين الذي نهب مدينة دلهي في ١١٥١ﻫ / ١٧٣٨م، كما أنّه سعى للتّوحيد بين الرّوافض وأهل السّنّة. لمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، لاهور: جامعة بنجاب، ج: ٢٢، ص: ١٥- ٢٦.

٤ أحمد شاه الأبداليّ (م ١٧٧٣م): مؤسّس أفغانستان، كان في جيش ونادر شاه»، وبعد موته جلس على العرش «أحمد شاه الأبدالي»، وكان عمره آنذاک ٢٤- ٢٥ سنة، ففصل أفغانستان من المناطق الأخرى وأعلن بتحررّها. وفي سنة ١٧٦١م اقتلع الأبدالي في معركة باني بت «المرهتة» الذين كانوا رمزًا لقوّة الهنود المتزايدة يومًا بعد يوم، دُفن بمدينة قندهار. لمزيد من التّفصيل راجع: محمّد حيات الله خان، جهات أفغاني، لاهور، ١٨٦٥م.

٥ السّلطان تيبو (م١٧٩٩م): ملک ميسور، وُلد سنة ١٧٥٠م، كان متمهّرًا في فنون الحرب، وبذل قصارى جهده لتحرير شبه القارّة من أيدي الإنجليز، قتل بسبب غدر رئيس جيوشه «مير صادق». للتّفصيل راجع، بنغلوري، محمود شاه، تاريخ سلطنت خدا داد، ١٩٣٤م، وأمجد علي، سيد، سوانح حيدر علي سلطان، ١٩٢٠م.

والسّماء فلا يستطيع الشّاعر التّكلّم مزيدًا ويخرّ صعقًا، وهنا تنتهي رحلته الخياليّة، فيعود إقبال إلى دنياه، ويقدّم للجيل الجديد الفلسفة التي جاء بها من وراء الأفلاک في صورة خطاب يخاطب به نجله «جاويد»، ويجعله رمزًا للجيل النّاشئ.

وفي القسم الثّامن الذي هو الأخير يخاطب فيه الشّاعر الشّباب عن طريق ابنه جاويد فينصحهم بتجنب الرّفقة الشّريرة، وأن ينمّوا شخصياتهم وذاتياتهم عن طريق الجهاد والكفاح المستمرّ.[1]

سبب نظم هذه المنظومة

وكان الدّافع للشّاعر محمّد إقبال إلى نظم منظومته جاويد نامه هو أنّه طاف بلدان العالم الإسلاميّ، ورآه قد سقط في براثن الاستعمار والشّيوعيّة، وفتنه بريق الغرب، فأصبح أسير المادّة ونسي خالقه، ممّا أدّى إلى فقدان التّآخي والتّضامن بين أفراد المجتمع الإسلاميّ، فسيطر عليه الشّعور بالغربة وسط مجتمعه والأسر في هذا الزّمان، فتاقت نفسه إلى الدّعوة من أجل إنقاذ الإسلام والمسلمين في هذا العالم الصّاخب.

لذا قام بنظم منظومته الرّائعة «جاويد نامه» أي «رسالة الخلود» وذلك من خلال قصّة معراج للرّوح الإنسانيّة إلى الله تعالى بعد أن اقتنع بأنّ على المؤمن أن يرضى بالذّات الإلهيّة دون هذا العالم، وأن يتّخذ الرّسول محمّدًا ﷺ قدوة، الذي غادر الكون وما وراؤه متّجهًا إلى الله عزّ وجلّ، وذلك ليتلقّى من الحقّ تعالى، فيعود إلى الأرض وينظم حديثًا إلى شباب الأمّة الإسلاميّة ممثّلا في ابنه جاويد- أي الخالد- حيث أنّ الشّباب هو الذي يعقد عليه الأمل والمستقبل من أجل تصحيح مسار الأمّة الإسلاميّة.

وكان ذلك نابعًا من إيمان إقبال العميق بأنّ الرّوح المسلمة وأمّة الإسلام لا بدّ لهما من الخلود رغم كلّ فساد العالم.

من هنا كان سبب تسمية الشّاعر إقبال لمنظومته باسم رسالة الخلود.

ويقول الدّكتور حسين مجيب المصريّ عمّا تنطوي عليه هذه المنظومة:

---

[1] الغوري، عبد الماجد (سيّد) ديوان محمّد إقبال، ج: ١،ص: ١٣٨.

«ينطوي هذا الكتاب على وصف غيبه في الخيال إلى آفاق عالم آخر لعظيم من أهل الشّعر والفكر. وقد أراد بصنيعه هذا أن يسلك سبيلا قريبًا إلى بعيد من غايته، وهي التّعبير بالتّخييل والتّمثيل عن الشّعور والتّفكير، كما يجري على مألوف شعراء الفرس والتّرك والهند في فرط الولوع بالكلام يتجاذبه المحسوس والمعقول والحقيقة والمجاز، لأنّ كلامًا يتّسم بتلك الصّفة يفسّر الواقع بالخيال ويكشف الأغوار والأسرار، ويهيّئ الفكر لقطع الشّكّ باليقين.»[1]

ولم يكن هذا الكتاب أي منظومة «جاويد نامه» بدعًا من الكتب التي تتحدّث عن الرّحلة السّماويّة لأصحابها بل كانت توجد مثله كتب تتحدّث عن نفس الموضوع الذي تحدّث به هذا الكتاب. ويقول الدّكتور حسين مجيب المصريّ في هذا الصّدد:

«نقول: إنّ ذلك الكتاب الذي بين يدينا لم يخرجه صاحبه على غير مثال، بل إنّ له أشباهًا عدّة، وكافينا هنا أن نشير إلى بعض منها في الشّرق، على ما بينها من تخالف ومماثلة واتّفاق.»[2]

ثم يذكر الدّكتور المصريّ بعض الكتب التي تتحدّث عن نفس الموضوع التي تتحدّث به رسالة الخلود، والتي سبقت هذه الرّسالة، وبسط القول فيها إلى حدّ ما. فذكر منها كتابًا يُسمّى «أرداويراف نامه»، والذي هو مجهول المؤلّف، ورسالة الطّير للغزالي، ومنطق الطّير لفريد الدّين العطّار، ورسالة الغفران لأبي العلا المعرّيّ.[3]

وحسب رأي الدّكتور حسين مجيب المصريّ اتّبع إقبال في هذا الكتاب خطوات شعراء التّصوّف، حيث يقول:

«وإقبال في كتابه هذا الذي بين يدينا، يتلو تلو شعراء التّصوّف في استخدام ألفاظ خاصّة بهم لها معنيان: قريب غير مقصود وبعيد هو المقصود. كما يستنهج سبيلهم في شدّة تأثّرهم بالقرآن وأخذهم عنه، فإنّ الكثير من مصطلحاتهم مستعار من القرآن، وهم يدركون من باطنه ما لا يتأتّى إدراكه لغيرهم من ظاهره.

---

[1] المصريّ، حسين مجيب (الدّكتور)، في السّماء، لاهور: المكتبة العلميّة، ص: ٣.

[2] المرجع نفسه، ص: ٣.

[3] المرجع نفسه، ص: ٣– ٨.

ويبدو الكتاب عروجًا صوفيًا، والله في نهايته جمال خالد، وعند الصّوفيّة أنّ الإنسان يشاهد الله في جماله المتجلّى.»[1]

هل فكرة جاويد نامه مأخوذة من الكوميدية الإلهيّة لدانتي؟

يرى أهل شبه القارّة الهنديّة والباكستانيّة الذين يرغبون في الشّعر الأردويّ والفارسيّ وكلام إقبال خاصّة بأنّ إقبالا استعار تصوّر رسالة الخلود «أو منظومة جاويد نامة» من الكوميديّة الإلهيّة لدانتي. كتب إقبال رسالة إلى «خواجة ايف ايم شجاع» في بداية عام ١٩٣١م، عندما كانت رسالة الخلود في مراحل التّكميل، توجد فيها إشارة خفيفة إلى التّشابه بين رسالة الخلود والكوميديّة الإلهيّة. وفي هذه الرّسالة يكتب إقبال مانحًا رسالة الخلود والكوميديّة الإلهيّة درجة التّعادل:

«المنظومة الأخيرة «جاويد نامه» التي يكون لها ألفا بيت، لم تنته لحدّ الآن وربّما ينتهي في شهر مارس. هذه المنظومة نوع من الكوميديّة الإلهيّة، وكُتبت على نمط مثنوي مولانا الرّوم. ويكون تمهيدها شائقًا جدًّا، ويكون فيه على الأغلب للهند وإيران بل لجميع العالم الأحاديث الجديدة. ويأتي فيها من الإيرانيّين ذكر منصور الحلاج، قرّة العين[2]، ناصر خسرو العلويّ[3]. وتكون فيها رسالة جمال الدّين الأفغاني[4] على اسم المملكة الرّوسيّة.[5]

---

[1] المرجع نفسه، ص: ١٣.

[2] قرّة العين طاهرة: (م١٨٥٢م) اسمها زرين تاج أمّ سلمة، واشتهرت باسم قرّة العين طاهرة، كانت من أتباع الديانة «بابية»، وكانت في حياتها قد فضّلت السّجن والقتل على أن تكون زوجة الملك ناصر الدّين.

[3] ناصر خسرو العلويّ (م٣٩٥- ٤٥٢، ٤٥٣م): هو من شعراء إيران في القرن الخامس الهجريّ، وكان من دعاة المذهب الإسماعيليّ، وجمهرة أشعاره في المسائل المذهبيّة والفلسفيّة. ولمّا قدم مصر، وكل إليه الخليفة الفاطميّ نشر المذهب الإسماعيليّ في خراسان وجعله رأس الباطنيّة في تلك الجهات. راجع: دائرة المعارف الإسلامية الأردويّة، ج: ٢٢، ص: ٤٦.

[4] جمال الدّين الأفغانيّ (م١٢٥٤-١٣١٥هـ= ١٨٣٨- ١٨٩٧م): فيلسوف الإسلام في عصره، نشأ في كابل، جال في الشّرق والغرب، دعا إلى الوحدة الإسلاميّة، له مؤلّفات معروفة، منها: «إبطال مذهب الدّهريّين» أصدر هو ومحمّد عبده مجلة «العروة الوثقى» في باريس عام ١٨٨٤م، تُوُفّي عام ١٨٩٧م. لمزيد من التّفصيل راجع: الزّركليّ، الأعلام، ج: ٦، ص: ١٦٧- ١٦٩.

[5] عطاء الله، شيخ، إقبال نامه، ج: ١، ص: ٢٠٠، ٢٠١.

وفي هذا الصدد يكتب إقبال معرّفًا برسالة الخلود: «تصنيفي الجديد: رسالة الخلود... في الحقيقة كوميدية إلهيّة لآسياء كما تصنيف الدّانتي كوميدية إلهيّة لأوروبا. ومنهجها هكذا: إنّ الشّاعر يلتقي بأرواح مختلف المشاهير ويتحدّث معها خلال قيامه بسياحة الكواكب المختلفة، ثمّ يذهب إلى الجنّة وفي نهاية المطاف يحضر أمام الله سبحانه تعالى. وفي هذا التّصنيف، تذكر جميع المسائل الجماعيّة، والاقتصاديّة، والسّياسيّة، والدّينيّة، والأخلاقيّة، والإصلاحيّة.»[١]

هذه الرّسائل لا تدلّ على أنّ إقبالا أراد بكتابة رسالة الخلود بعد أن رأى الكوميديّة الإلهيّة. وفي الواقع كان في قلب إقبال منذ فترة طويلة أن يكتب عن أسرار وحقائق المعراج النّبويّ. وكان من الممكن أنّ رسالة الخلود لا تتمثّل بمنظومة خياليّة ولكن في تلك الأيام نفسها جاء مقال «تي ايس ايليت»: «مقال عن الدّانتي» (*Essay on Dante*) إلى منصّة الشّهود، الذي تسبّب لالتفات الأدباء والنّقّاد إلى ما كتبه «كالرج» و«نارتن» عن الدّانتي، ورفعت شهرة الكوميديّة الإلهيّة إلى الأوساط الأدبيّة من جديد. ومن ثم ما كان ممكنًا بأنّ هذه التّحريرات لم تلتفت إقبالا إليها وبخاصّة عندما كان يفكّر في الكتابة عن المعراج النّبويّ. لذا حسب قول «جكن ناته آزاد»: «لو أخذ إقبال فكرة رسالة الخلود من الكوميديّة الإلهيّة لما افتضحت عظمة إقبال الشّعريّة والفكريّة لأنّ رسالة الخلود ليست بنقل عن الكوميديّة الإلهيّة بل عمل عبقريّ حقيقيّ الذي تبيّنت فيه علميّة إقبال ومشاهداته، وخبراته، وأحاسيسه بصورة فنّيّة عجيبة. وبنية المنظومة نفسها دليل على عظمة إقبال.»[٢]

والدّكتور سيد عبد الله يقول بأنّ رسالة الخلود تصنيف متكامل الأبعاد مثل الكوميديّة الإلهيّة.[٣]

ويقول شفيع بلوش بعد أن عرض مقارنة مفصّلة بين رسالة الخلود والكوميديّة الإلهيّة: «إنّ رسالة الخلود ليست بنقل عن الكوميديّة الإلهيّة ولا محاولة تقليديّة أو صدى لنوع من التّصانيف

---

١ أفضل، محمّد رفيق، كفتار إقبال، أي كلام إقبال، ص: ٢٤٣، ٢٤٤.

٢ آزاد، جكن ناته، إقبال والمفكّرون الغرب، لاهور: مكتبة عالية، ص: ١٢٨.

٣ أنظر للمزيد من التّفصيل إقبال، جاويد نامه، ترجمتها الأرديّة المنظومة، رفيق خاور، لاهور: إقبال آكادمي باكستان، ط: الأولى، ١٩٧٦م، ص: ف.

مثلها. ولو توجد هناك التّواردات والتّشابهات في هذين الكتابين ولكن أهداف ومقاصدهما مختلفة.»[1]

وفي نهاية مقاله يقول محمّد شفيع بلوش: «لو يقرّ النّقّاد الغربيّون للأدب بسعة ما تحتوي عليه الكوميديّة الإلهيّة من الأفكار ويعطونها درجة فنّ في عالم الشّعر، فشأن رسالة الخلود ليست بأقلّ منها في أيّ ناحية من الأدب والفكر والخيال.»[2]

[1] مجلة إقباليات، مقال محمّد شفيع بلوش: الفتوحات المكيّة، الكوميديّة الإلهيّة، ورسالة الخلود، عدد ٢:٤٧، يوليو، ٢٠٠٦م، ص: ٤٤.

[2] المرجع نفسه، ص: ٤٥.

الفصل الرّابع

القواسم المشتركة والمختلفة بين الرّسالتين

في هذا الفصل نبيّن القواسم المشتركة والمختلفة بين الرّسالتين أي رسالة الغفران ورسالة الخلود بعد ما قمنا بدراسة مفصّلة إلى حدّ ما لهذين الكتابين.

القواسم المشتركة

١. كلا الشّاعرين فكّر في معجزة الإسراء والمعراج، وحاول أن يستلهمها في شعره، كما أسري بالنّبيّ — ﷺ. وممّا لا مراء فيه أنّهما استمدّا فكرة المعراج هذه من آية الإسراء وقصّة المعراج ومن كتب الحديث والإسرائيليّات والتّأريخ. علمًا أنّ رحلة إقبال أقرب إلى فكرة المعراج من رحلة المعرّيّ.

٢. إنّ كتابي «رسالة الغفران» و«جاويد نامه» يدلاّن على طول باع مصنفيهما في ميدان الأدب. وكلا الشّاعرين اتّخذ كتابه سبيلا إلى إظهار مقدرته العلميّة والأدبيّة، وإبراز معرفته بالتّأريخ، وإلى التّعبير عن فلسفته الدّينيّة.

٣. كلا الشّاعرين استشهد بالكلمات والجمل من القرآن والحديث خلال الكلام لتحسين الأسلوب وتجويده. وأمثلة هذا الاستشهاد كثيرة في الرّسالتين أي الغفران والخلود. وعلى سبيل المثال أذكر مثالا واحدًا من كلّ رسالة:

يقول المعرّيّ عن ندمان الجنّة: علماء اللّغة:

«كأنّي به، أدام الله الجمال ببقائه، إذا استحقّ تلك الرّتبة، بيقين التّوبة، وقد اصطفى له ندامى من أدباء الفردوس: كأخي ثمالة[١]، وأخي دوس[٢]، ويونس بن حبيب الضّبّيّ[٣]، وابن مسعدة

---

[١] أخو ثمالة: هو محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الثماليّ الأزديّ، أبو العباس إمام العربيّة صاحب الطّبقة السّابعة البصريّة في النّحو وإمامها. وهو أحد أئمّة الأدب والأخبار. له كتب كثيرة منها الكامل. توفي ببغداد سنة ٢٨٦هـ. أنظر: ابن خلّكان: وفيات الأعيان، ج: ٤، ص: ٣١٣-٣٢٢.

[٢] أخو دوس: هو محمد بن الحسين بن دريد يكنى أبا بكر. توفي سنة ٣٢١هـ.

[٣] يونس بن حبيب الضّبيّ: هو يونس بن حبيب الضّبيّ بالولاء، ويونس بن حبيب الضّبي أبو عبد الرّحمن إمام الطّبقة الثّانية البصريّة أخذ عنه سيبويه والكسائيّ والفرّاء وغيرهم. كانت حلقته بالبصرة ينتابها طلاب العلم وأهل الأدب والفصحاء الأعراب، أعجميّ الأصل من قرية «جبُّل». من كتبه «معاني القرآن» و«اللغات والنوادر»... توفي سنة ١٨٢هـ. أنظر: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٥، ص: ٦٥١.

المجاشعيّ[1]، فهم كما جاء في الكتاب العزيز: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ﴿٤٧﴾ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴿٤٨﴾﴾.[2]

أمّا استشهاد المعرّيّ بالحديث فيقول:

«قد غُرس لمولاي الشّيخ الجليل، إن شاء الله، بذلك الثّناء، شجر في الجنّة لذيذ اجتناء، كلّ شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظلّ غاطٍ[3]، ليست في الأعين كذات أنواط[4]، وذات أنواط، كما يعلم، شجرة كانوا يعظّمونها في الجاهليّة. وقد روي أنّ بعض النّاس قال: «يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط.»[5] »[6]

أمّا استشهاد إقبال بالقرآن فيقول:

آيهٔ تسخیر[7] اندر شانِ کیست؟
این سپهرِ نیلگون حیرانِ کیست؟

---

[1] ابن مسعدة المجاشعيّ: هو سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء البلخيّ ثم البصريّ، أبو الحسن، المعروف بالأخفش الأوسط، إمام الطبقة الخامسة البصرية، عالم باللّغة والأدب، أخذ العربية عن سيبويه صنّف كتبًا كثيرة منها «تفسير معاني القرآن» و«الملوك» و«القوافي». وهو الذي زاد بحر الخبب في العروض. وكان الخليل قد جعل البحور خمسة عشر فأصبحت مع الخبب ستة عشر. توفي سنة ٢١٥هـ. أنظر: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج: ٢، ص: ٣٨٠، ٣٨١.

[2] الحجر، ١٥: ٤٧، ٤٨.، والمعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د.محمّد الإسكندراني ود. إنعام فوّال، ص: ٦٠.

[3] غاط: من فعل غوط. والغوطة. موضع بالشّام كثير الماء والشّجر وهو غوطة دمشق وقيل: مجتمع الماء والنّبات. والغوطة: اسم البساتين والمياه التي حول دمشق. وظلّ غاطّ: ظلّ وارف كثير مأخوذ من الشّجر الوارف الظّلّ.

[4] أنواط: من فعل نوط، ناط الشيء: علّقه، وإنما سمّي تنوطًا لأنه يدلّي خيوطًا من شجرة ثم يفرخ فيها. ذات أنواط: شجرة كانت تعبد في الجاهلية. وفي الحديث: «اجعل لنا ذات أنواط». قيل: هي شجرة كانت للمشركين ينوطون بها سلاحهم أي يعلقون بها. وقيل: ذات أنواط: اسم شجرة بعينها.

[5] التّرمذيّ، أبو عيسى محمّد بن عيسى السّلميّ، السّنن، بيروت: دار إحياء التّراث، ج: ٤، ص: ٤٧٥، رقم الحديث: ٢١٨٠. وابن حبان، أبو حاتم محمّد بن حبان بن أحمد التّميميّ البستيّ، الصّحيح، بيروت: مؤسسة الرّسالة، ط: الثّانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ج: ١٥، ص: ٩٤، رقم الحديث: ٦٧٠٢.

[6] المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د.محمّد الإسكندرانيّ ود.إنعام فوّال، ص: ٤١.

[7] آية تسخير إشارة إلى الآية ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾.

راز دانِ علّم الأسما[1] که بود
مست آن ساقی وآن صهبا که بود[2]

«ففي شأن من نزلت آيات التّسخير؟ ومن أجل من يتحيّر هذا الفلك الأزرق. من كان عالمًا بسرّ: علّم السّماء؟ من كان ثملا بذاك السّاقي وتلك الكأس؟»

وأمّا استشهاده بالحديث فيقول:

گر تو خواهى من نباشم درميان
لى مع الله[3] باز خوان از عينِ جان[4]

«لو أردت أن تزيلني من طريقك، فقل بلسان الروح: «لي مع الله».»[٥]

٤ . كلاهما دخل الجنّة وطاف بها. فرواية الغفران تبدأ بالفصل الأوّل الذي عنوانه «في الجنّة» فيذكر المعرّيّ في هذا الفصل بأسلوبه البديع مناظر الجنّة من الأنهار، وأوان فيها، وندمان الجنّة، ونزهة في الجنّة، وكذلك طواف ابن القارح على مختلف الشّعراء من الأعشى، وزهير، وعبيد، وأبي ذؤيب الهذليّ، والنّابغتين أي نابغة بني جعدة، ونابغة بني ذبيان، وأعشى قيس وغيرهم، ويحضر في مجلس غناء.[٦]

وكذلك يذكر إقبال الجنّة في رسالته ويقوم بزيارته. وهو يقول واصفًا الجنّة:

در زبانِ خود چسان گويم كه چيست
اين جهان نور و حضور و زندگى ست!
لاله ها آسوده در كهسار ها

---

١ وعلّم الأسماء إشارة إلى الآية ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾. (البقرة، ٢/٣١.)

٢ إقبال، جاويد نامه، ص: ٨.

٣ لي مع الله إشارة إلى الحديث: لي مع الله وقت...

٤ إقبال، جاويد نامه، ص: ٢٦.

٥ إقبال، رسالة الخلود، ترجمة وشرح وتعليق الدّكتورمحمّد السّعيد جمال الدّين، ص: ٨٥.

٦ أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندرانيّ ود. إنعام فوّال، ص: ٤١ وما بعدها.

نہر ہا گردندہ در گلزار ہا!
آب ہا سیمیں، ہوا ہا عنبریں
قصر ہا باقبہ ہاے زمردیں!
خیمہ ہا یاقوت گوں زریں طناب
شاہداں باطلعتِ آئینہ تاب!
گفت رومی اے گرفتارِ قیاس
درگذر از اعتباراتِ حواس
از تجلی کار ہاے خوب و زشت
می شود آں دوزخ ایں گردد بہشت
این کہ بینی قصر ہاے رنگ رنگ
اصلش از اعمال و نے از خشت و سنگ!
آنچہ خوانی کوثر و غلمان و حور
جلوۂ ایں عالمِ جذب و سرور!
زندگی ایں جا زدیدار است و بس
ذوقِ دیدار است و گفتار است و بس![1]

بلساني هل أصيب وصفها
يا لها نور الحياة يا لها!
الجبال أنبتت حُمْر الزّهور
في الرّياض النّهر يجري بالخرير
البراعيم زهت ألوانها
نفحة الأبرار منها كونها
اللّحين الماء والأنسام عنبر
والقباب للقصور، تلك جوهر

١ إقبال، جاويد نامه، ص: ١٥٥.

الخيام من يواقيت وتبر
وجبين الغيد بالمرآة يُزرى
قال لي الرّومي أسير للقياس؟
عنك دع كل اعتبارٍ للحواس
بالتجلّي الخير كان والشّرور
جنّة كانت كما كان السّعير
لقصور كالرّبيع في النّظير
أصلها الأعمال لا ذاك الحجر!
ما تسمّيه بحورٍ أو بكوثر
لسرور وجذب كان مظهر
الحياة، ههنا هذا النّظر
وسواه وسوى قولٍ فذَرْ[1]

٥. كلاهما اتّخذ نخبة من الأشخاص الذين لقيهم هناك من المشاهير، من الذين عاصروه أو سبقوا عصره، وحادثهم فيما يهمّهم من الشّؤون. وأمثلة هذا كثيرة في الرّسالتين.

٦. كلاهما لاقي الشّعراء الذين سبقوه وتكلّم عن شعرهم. وأمثلة هذا أيضًا كثيرة ولكن لقاء المعرّيّ بهم أكثر بكثير من لقاء إقبال بهم.

٧. كلاهما التقى بإبليس خلال هذا السّفر. فيذكر المعرّيّ في الفصل الخامس من الرّسالة أنّ ابن القارح يرى إبليس ويتكلّم معه. وهو يقول:

«فيطّلع فيرى إبليس، لعنه الله، وهو يضطرب في الإغلال والسّلاسل، ومقامع[2] الحديد تأخذه من أيدي الزّبانية[3]. فيقول: الحمد لله الذي أمكن[4] يا عدوّ الله وعدوّ أوليائه! لقد أهلكت

[1] المصريّ، حسين مجيب (الدكتور)، في السّماء، ص: ٢٤٠، ٢٤١.

[2] مقامع الحديد: أي الخشبات أو الحديد الذي يضرب به الأنسان ليذلّ.

[3] الزبانية: الواحدة زبينة: متمرّد الإنس والجن. سموا بها بعض الملائكة لدفعهم أهل النار إليها.

[4] أمكن منك: أذلّك ومكّن منك.

من بني آدم طوائف لا يعلم عددها إلا الله. فيقول: من الرّجل؟ فيقول: أنا فلان ابن فلان من أهل حلب، كانت صناعتي الأدب، أتقرّب إلى الملوك... »[١]

وأمّا إقبال فيقول بهذا الصّدد:

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد
از مکان تا لا مکان تاریک شد
اندراں شب شعلۂ آمد پدید
از دروں پیر مردے بر جہید
یک قباے سرمئی اندر برش
غرق اندر دودِ پیچاں پیکرش
گفت رومی خواجۂ اہل فراق!
آں سراپا سوز و آں خونیں ایاق![2]

وظلام كفّ منه النّاظران
في المكان وإلى غير المكان
شعلة لاحت بليل قد وقب
وإذا من جوفها شيخ وثب
وهو شيخ يرتدي سود الثّياب
والدّخان لفّه مثل السّحاب
قال مولانا أرى شيخ الفراق
يتلظّى والنّجيع في الدّهاق[٣]

٨. كلاهما لقي الحور العين في الجنّة. فمثلا يقول المعرّيّ بهذا الصّدد:

---

١ أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندراني ود. إنعام فوّال، ص: ١٧٣.

٢ إقبال، جاويد نامه، ص: ١٣٤.

٣ المصريّ، حسين مجيب (الدّكتور)، في السماء، ص: ٢٠٩.

«ويخلو، لا أخلاه الله من الإحسان، بحوريّتين له من الحور العين، فإذا بهره ما يراه من الجمال...»[1]

ويقول إقبال بهذا الصّدد:

با دلِ پُر خوں رسیدم بر درش
یک ہجوم حور دیدم بر درش!
بر لبِ شاں زنده رود، اے زنده رود
زنده رود، اے صاحبِ سوز و سرود![2]

دامي القلب إليه قد وصلت
وعلى أعتابه حورًا رأيت
قالت الحور: تعال زنده رود
لك عذب اللّحن بشجي، والوُقود[3]

٩. وهذا من المعلوم أنّ رسالة المعرّيّ في النّثر أمّا رسالة إقبال ففي النّظم ولكنّ أبا العلاء أيضًا ذكر كثيرًا من الأبيات. ولا شكّ في أنّ أبيات كلّ منهما تتضمّن الحكمة في ظاهرها وباطنها معًا.

١٠. كلا الكاتبين يفيض بالرّجاء ويلقن الأمل، فيقول إقبال في جاويد نامه: إنّ الإنسان بسعيه الصّحيح يستطيع أن يتغلّب على كلّ المشاكل والمتاعب، وأن يصبح مسيطرًا على الزّمان والمكان، وأن يحصل على المقام الذي هو ذروة الشّرف للبشر، وهو تشرّفه بالكلام مع ربّه. ونفس الشّيء نجده عند أبي العلاء فإنّه يلتقي بكثير من الشّعراء العصاة- الذين يراهم الجمهور من أهل النّار- في الجنّة، راجيًا من الله سبحانه وتعالى أن يتوب عليهم بسبب عمل أو بتوبة في آخر حياتهم.

---

[1] أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندرانيّ ود. إنعام فوّال، ص: ١٥١.

[2] إقبال، جاويد نامه، ص: ١٨٦.

[3] المصريّ، حسين مجيب (الدّكتور)، في السّماء، ص: ٢٨٩.

١١. يجد القارئ في «جاويد نامه» أسلوب كلّ بطل مظهرًا لشخصيّته، فعلى سبيل المثال: أسلوب إبليس المتأجّج يدلّ على ثورة ذهنه. إنّه يقول ما معناه: «إنّ الصّيد أي الإنسان بنفسه يحبّ أن يقع فريسة لي ولكنّي أعوذ بک يا ربّ، من هذا العبد المطيع، إنّني أتوسّل إليک بأعمالي الحسنة التي قمت بها في الماضي من أن تحرّرني من مثل هذا الصّيد، ما هي قيمة آدم وقدره! حفنة من الغثاء ويكفيها شرر من ناري. فلو لم يكن في الدّنيا إلا الغثاء فلم أعطيتني هذا القدر من النّار، صهر الزّجاج عار وصهر الحجر افتخار، يا ربّ! قد تعبت من مثل هذه الانتصارات المستمرّة التي لا تُسبّب لي إلا النّدامة والنّار.»[١]

وهكذا كلّ كلمة من كلمات المبلّغة «قرّة العين الطّاهرة» دالّة على علوّ همّتها وجودة قريحتها، وإخلاصها ومثابرتها وحبّها وحماستها التي تزخر لرسالتها التّبليغيّة، ونفس الشّيء نجده عند إبليس في رسالة الغفران: «فيقول (إبليس): بئس الصّناعة! إنّها تهب غفّة[٢] من العيش لا يتّسع بها العيال، وإنّها لمزلّة القدم، وكم أهلكت مثلک! فهنيئًا لک إذ نجوت، فأولى لك ثمّ أولى! وإنّ لي إليک لحاجة، فإن قضيتها شكرتک يد المنون. فيقول (ابن القارح): «إنّي لا أقدر لک على نفع، فإنّ الآية سبقت في أهل النّار، أعني قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُۚ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝﴾[٣]

فيقول: «إنّي لا أسألک في شيء من ذلک، ولكن أسألک عن خبر تخبرنيه: إنّ الخمر حرّمت عليكم في الدّنيا، وأحلّت لكم في الآخرة، فهل يفعل أهل الجنّة بالولدان المخلّدين فعل أهل القريات[٤].»

فيقول: عليك البهلة[٥]! أما شغلك ما أنت فيه؟ أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝﴾؟[١]

---

[١] راجع للنصّ الفارسيّ: محمّد إقبال، جاويد نامه، ص: ١٣٧– ١٣٨.

[٢] غفة من العيش: البلغة، القليل من العيش.

[٣] الأعراف، ٧/٥٠.

[٤] القريات: جمع قرية وأهل القريات: يقصد قوم لوط.

[٥] عليك البهلة: عليك اللعنة.

القواسم المختلفة

١. اتّخذ إقبال الشّعر وسيلة للإخبار عن معراجه ولذا جاءت رسالته بشكل النّظم بينما جعله المعرّيّ نثرًا وسيلة للإخبار عن معراجه إلا أنّه أيضًا جاء بالشّعر الكثير في كثير من المواضع وقلّما تجد صفحة من صفحات رسالة الغفران لا تكون فيها الأبيات الشّعريّة.

٢. إنّ إقبالا في رحلته الفكريّة حاول أن يتّبع أسوة المعراج النبويّ على صاحبه أزكى التّحيّات والتسلميات- فإنّه يسير في الكواكب السّبعة كما سار النّبيّ ﷺ في السّموات السّبع وفيها يلتقي بمختلف الأشخاص كما التقى النبيّ ﷺ في عروجه، وتعرّفه روح الرّوميّ بالنّاس كما عرّف جبريل عليه السلام النّبيّ ﷺ بساكني السّموات، وفي نهاية المعراج تتركه روح الرّوميّ كما يترك جبريل عليه السلام النّبيّ ﷺ ليتشرّف بزيارة الله، ويقدّم إقبال للجيل الجديد الفلسفة التي يجيء بها من ورائه الأفلاك اتّباعًا لرسالة النّبيّ ﷺ بينما لا تزيد جولة المعرّيّ الخياليّة على سير الجنّة والجحيم. ومن هنا نستطيع أن نقول بأنّ رحلة إقبال الفكريّة أقرب إلى المعراج النبويّ بكثير من رحلة المعرّيّ.

٣. إنّ نصب عيني أبي العلاء في رسالة الغفران هو الحياة بعد الموت ومسائلها، بينما لم يتعرّض لها إقبال، بل ركّز نظره وفكره وقوّة شاعريّته على هذه الحياة الأرضيّة ومشاكلها، وعلى بثّ الحياة في المسلمين، وإيجاد الثّقة والاعتزاز بشخصيّتهم والإيمان برسالتهم والطّموح إلى الحرّيّة والقوّة والسّيادة، فلا يهمّه الدّخول في الجنّة أم الجحيم، بل أهمّ شيء عنده أن يملأ هذه الحياة الدّنياويّة بالهناء الحقيقيّ وأن يبلّغ أمّة الرّسول ﷺ رسالة الحياة والقوّة.

٤. إنّ المعرّيّ لم يكن بطل رحلته، وإنّما أرسل صديقه ابن القارح لزيارة الجنّة والنّار وأصحابهما، بينما تشرّف إقبال بنفسه بهذا المعراج الأدبيّ.

٥. إنّ ابن القارح ذهب وحيدًا ولم يعتصم بحبل خبير، فواجه مشاكل عديدة في بداية سفره، مثل ما واجهه في موقف الحشر من المشاكل الكثيرة، ودخوله في الجنّة. بينما اتّخذ إقبال لنفسه في هذه الزّيارة دليلا، وهو جلال الدّين الرّوميّ- المتصوّف الشّهير-، فلم يواجه مشكلة في معراجه، فأراد إقبال هنا أن يحثّنا على اتّخاذ قدوة مرشد في ما نجهل من أمور بينما يفتقد هذا الأمر عند

---

[١] البقرة، ٢/٢٥.، وانظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د.محمّد الإسكندراني ود.إنعام فوّال، ص: ١٧٤.

المعرّيّ. وهنا نجد في كلام إقبال إشارة إلي حديث رسول الله ﷺ: « ما خاب من استشار ولا ندم من استخار ولا عال من اقتصد.»[1]

٦. تناول أبو العلاء المعرّيّ الحشر وأهوال القيامة والصّراط خلال معراجه بينما لم يتطرّق إقبال لذكر شيء منها.

٧. أدخل أبو العلاء المعرّيّ في النّار كلّ من كان كافرًا في رأيه وبيّن حاله فيها، بينما لا يجد قارئ إقبال ذكر النّار في «جاويد نامه»، بل يرى الظّالمين من النّاس في بحر الدّم في فلك الزّحل.

٨. بدأ سير ابن القارح عند المعرّيّ من ميدان الحشر[2]، ولكن إقبال بدأه من تلّ على وجه الأرض.[3]

٩. لما أدرك المعرّيّ أنّ الحياة متاع الغرور، كره هذا المتاع ونفض منه يده ونفّر النّاس منه، فبقي منطويًا على نفسه في بيته ينفر من الحياة الاجتماعيّة ويدعو النّاس إلى تركها والابتعاد عنها، أمّا إقبال فلا يكره هذا المتاع ولا ينفض منه يده كما لا ينفر النّاس منه، بل يأتي من السّماء برسالة جديدة تحثّ النّاس على العمل وتوقظهم من نومهم العميق، وتحثّهم على الاغتراف من هذه الدّنيا وما فيها بالّتي هي أحسن.

١٠. تناول المعرّيّ الأشخاص ممّن لقيه في الجنّة أو النّار واتّخذ منهم موضوعًا لبيانه، كقوله:

«وينظر الشّيخ «ابن القارح» في رياض الجنّة فيرى قصرين منيفين[4]، فيقول في نفسه: «لأبلغن هذين القصرين فأسأل: لمن هما؟ فإذا قرب إليهما، رأى على أحدهما مكتوبًا: «هذا القصر لزهير بن أبي سلمى المزنيّ»، وعلى الآخر: «هذا القصر لعبيد بن الأبرص الأسدي» فيعجب من ذلك ويقول: هذان ماتا في الجاهليّة، ولكنّ رحمة ربّنا وسعت كلّ شيء، وسوف ألتمس لقاء هذين الرّجلين، فأسألهما: بم غفرلهما؟...»[5]

---

١ الطّبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ، ج: ٦، ص: ٣٦٥، رقم الحديث: ٦٦٢٧.

٢ أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندرانيّ ود. إنعام فوّال، ص: ١٢٢.

٣ راجع للنصّ الفارسيّ: محمّد إقبال، جاويد نامه، ص: ١٨- ١٩.

٤ القصر المنيف: القصر العظيم الجميل المرتفع المشرف.

٥ المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندرانيّ ود. إنعام فوّال، ص: ٧١.

ولكنّ إقبالا لم يتناول هذا الموضوع بل تناول القضايا المعاصرة العالميّة وجعلها موضوع شعره.

١١. يستعير المعرّيّ أبيات الشّعراء الآخرين حتّى لا يملّ ولا يسأم القارئ من طول المقال ووحدة الأسلوب. وأمثلة هذا كثيرة جدًّا في رسالة الغفران ولكن لم يستعر إقبال أبيات الشّعراء الآخرين في رسالته بل أشار في موضعين إلى مصراعين أحدهما لبيت قاله عنترة بن شدّاد والثّاني لبيت قاله الرّوميّ. وهما:

اے ترا اندر دو چشم ما وثاق
مہلتے إن كنت أزمعت الفراق[1]

تسكنان بين جفنينا الحداقا
مهلة إن كنت أزمعت الفراق[٢]

فأشار بـ«إن كنت قد أزمعت الفراق» إلى مصراع بيت قاله عنترة بن شدّاد.

وكذلك قوله:

با نسیم آوارہ بودم در نشاط
بشنو از نے، می سرودم در نشاط[3]

في «نشاط»[١] سرت في ركب النسيم
وتلوت شعر «مولانا» العظيم[٢]

---

١ إقبال، جاويد نامه، ص: ٥٦.

٢ المصريّ، حسين مجيب (الدّكتور)، في السّماء، ص: ٨٨.

٣ إقبال، جاويد نامه، ص: ١٦١.

فأشار بـ«بشنوازنے» إلى مصراع بيت قاله الرّوميّ. وهو: «بشنوازنے چوں حکایت می کند».

١٢. إنّ ابن القارح لا يلتقي في الجنّة إلا بعض الشّعراء والأدباء ولكن إقبال نجده يمرّ في جولته الخياليّة بمنازل كثيرة يلتقي فيه بشخصيّات مرموقة من الماضي من أصحاب الدّيانات والفلاسفة، وقادّة الفكر والصّوفيّة والشّعراء والملوك والسّاسة القدامى والمعاصرين مثل «غوتم بده» و«زرتشت» و«برتري هري» و«وشوامتر» وغيرهم. إنّهم وإن كانوا قوّاد الدّيانات الأخرى ولكنّهم عظماء من النّاحيّة الإنسانيّة في رأيه، فقدّم أفكارهم وآراءهم التي تتماشى مع أفكاره، وهنا تلوح سعة فكر إقبال وعدم انحيازه.

١٣. إنّ أبا العلاء المعرّيّ لم يقدّم فلسفة الحياة أو رسالة الحياة الخالدة خلال تناول هذا الموضوع، بينما بلّغ إقبال إلى النّاس رسالة الحياة الخالدة، وذلك أنّ الإنسان لو أدرك حقيقته فلا قيمة لهذه الأشياء المادّيّة أمامه، بل تصبح هذه الأفلاک واللّوح والقلم تحت سيطرته.

١٤. يزور ابن القارح الجنّة والنّار ثم يرجع بينما لا ينتهي إقبال إلى هذا الحدّ، بل يعرج مزيدًا حتّى تتركه روح مرشده.

١٥. إنّ إقبالا في نهاية معراجه يتشرّف بقرب الحضرة الإلهيّة ويشكو بثّه، بينما ابن القارح لا يعرج إلى الحضرة الإلهيّة ولا يتشرّف بقربها. ويظهر من هنا فرق كبير بين مكانة ابن القارح وبين مكانة «زنده رود». فالأوّل نجده باذلا جهوده المضنيّة للدّخول في الجنّة، وهو يقول بعد دخوله في الجنة: «وكان مقامي في الموقف مدّة ستة أشهر من شهور العاجلة، فلذلك بقي عليّ حفظي ما نزفته[3] ولا نهكه[4] تدقيق الحساب.»[5] بينما إقبال فنراه متشرّفًا بتقرّب الحضرة الإلهيّة.[6]

---

[1] نشاط: اسم حديقة في كشمير. ونشاط في الفارسيّة بمعنى سرور. يقول: إنّه أنشد شعرًا مشهورًا لمولانا جلال الدّين الرّوميّ نظمه على لسان النّاي ومنه بيت يقول فيه: إنّ ما يتردّد في النّاي ليس هواء بل نار العشق الإلهيّ.

[2] المصريّ، حسين مجيب (الدّكتور)، في السّماء، ص: ٢٤٩.

[3] نزفته: أسالته.

[4] نهكه: أهلكه.

[5] أنظر المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندرانيّ ود. إنعام فوّال، ص: ١٢٢ وما بعدها.

[6] أنظر إقبال، جاويد نامه، ص: ١٨٨ وما بعدها.

١٦. إنّ ابن القارح رجل عاديّ انتهازيّ فلذا نجده أحيانًا يريد أن يخدع سدنة الجنّة بما كان يخدع به النّاس في الدّنيا من الشّعر فينشئ القصائد الطّوال في مدح رضوان. وأحيانًا يمدح عليًّا وفاطمة- رضي الله عنهما- بينما تطلب الملائكة والحور من «إقبال» إنشاد شيء من شعره فتقول حوراء عندما يريد إقبال أن يغادر الجنّة إلى العلى:

شیوه ہا داری مثال روزگار
یک نوائے خوش دریغ از مادار[1]

«إنّ لديک خصالا متنوّعة كتنوّع الزّمان فلا تبخل علينا بأنشودة خلابة»

١٧. يقوم ابن القارح بزيارة نبيّين من الأنبياء عليهما السّلام[٢] بينما لا يزور إقبال أحدًا منهم.

١٨. يزور ابن القارح بعض أصحاب النبيّ ﷺ مثل حمزة عمّه، وعلي صهره، وفاطمة بنته، وإبراهيم ابنه، وخديجة بنت خويلد زوجه، وحسّان بن ثابت شاعره رضي الله عنه بينما لم يزر إقبال أحدًا منهم.

١٩. واجه ابن القارح مصاعب كثيرة، وبذل جهودًا لدخوله الجنّة بينما دخل إقبال الجنّة مباشرة دون مواجهة هذه المصاعب.

٢٠. إنّ من المعروف أنّ الجنّة لا يدخلها إلا الجنّ والإنس، وأنّ المخلوقات الأخرى تحاسب وتفنى، ولكنّ المعرّيّ ابتكر هذه الفكرة بأنّ المخلوقات الأخرى مثل الأسد والحيّات مستحقّة بالجنّة وتدخلها بأعمالها الحسنة، فإنّه يرى الأسد والحيّات في الجنّة. مثلا يقول: «ثم يضرب سائرًا[٣] في الفردوس، فإذا هو بروضة مؤنِقة[٤]، وإذا هو بحيّات يلعبن ويتماقلن[٥]، فيقول «ابن القارح»: لا إله إلا الله! وما تصنع حيّة في الجنة؟...»[٦]

---

١ إقبال، جاويد نامه، ص: ١٨٧.

٢ وهما آدم ومحمّد عليهما السلام.

٣ يضرب سائرًا: يتابع سيره.

٤ روضة مؤنقة: بستان أنيق جميل حسن المظهر والمنظر.

٥ يتماقلن: يتضارين في الماء فيتغاطسن.

٦ المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندراني ود. إنعام فوّال، ص: ١٢٢- ٢١٧.

٢١. إنّ المعرّيّ كان أوّل من فكّر بإرسال البشر العادين في الرّحلة الخياليّة إلى العلى، ولسنا نبالغ إذا قلنا إنّ النّوافذ الكبيرة التي فتحت على الأدب العربيّ كان المعرّيّ من أهمّ فاتحيها. وأنّ معراجه مهّد فيما بعد لظهور كثير من المعراجات على غرارها في العالم الإسلاميّ والغربيّ على سواء.

٢٢. يجد ابن القارح في رحلته هذه نفرًا من الجنّ ويحادث واحدًا منهم، فيقول المعرّيّ: «فيركب « أي ابن القارح» بعض دوابّ[١] الجنّة ويسير، فإذا هو بمدائن ليست كمدائن الجنّة، ولا عليها النّور الشّعشعانيّ، وهي ذات أدحال[٢] وغماليل[٣]. فيقول لبعض الملائكة: «ما هذه يا عبد الله؟» فيقول: «هذه جنّة العفاريت الذين آمنوا بمحمّد، ﷺ، وذكروا في الأحقاف[٤]، وفي سورة الجنّ، وهم عدد كثير.»»[٥]

بينما لا يهمّ إقبالا إلا الإنس وصلاحهم، فلا يتوجّه إلى الجنّ ولا إلى المخلوقات الأخرى غير الإنسان.

٢٣. لم يلتق ابن القارح خلال زيارته الجنّة والنّار بالملائكة إلا خازن الجنّة، بينما تكلّم إقبال معهم وسمع أناشيدهم وأسمعهم شعره[٦].

٢٤. إنّ المحرّك لكتابة رسالة الغفران هو الرّدّ على رسالة صديق فقط، بينما قصد إقبال بني نوع الإنس وفلاحهم وإيقاظ المسلمين وإشعال قلوبهم إيمانًا وحماسة وطموحًا إلى حياة الشّرف والاستقلال والسّيادة والحكم، ومن أجلهم كتب هذه الرّسالة.

٢٥. كان إقبال قد قرأ كتاب «رسالة الغفران» وكُتُب المعرّيّ الأخرى قبل كتابة «جاويد نامه»، وكانت أفكارها وموضوعاتها في ذهنه وقت كتابة «جاويد نامه». وهذا ما يظهر من تلك المنظومة

---

١ دوابّ: ج دابّة، والمذكر الدّاب. وكلمة دابة تقع على المذكر والمؤنث والتاء فيه للوحدة لا للتأنيث. والدابّة: هي كل ما دبّ من الحيوان وغلب على ما يركب ويحمل عليه.

٢ أدحال: ج دحل، وهو الثقب الضيق من الأعلى والواسع من الأسفل يخزن فيه ماء المطر.

٣ غماليل: ج غمول: وهو الوادي الكثيف الشجر.

٤ في الأحقاف: أي في سورة الأحقاف في القرآن الكريم.

٥ المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندراني ود. إنعام فوّال، ص: ١٢٢– ١٥٦.

٦ أنظر إقبال، جاويد نامه، ص: ١٨٨– ١٩٦.

التي أوردها في كتابه «بال جبريل» أي «جناح جبريل» تحت عنوان: «أبو العلاء المعرّيّ» وترجمتها كما يلي:

«يقال: إنّ المعرّيّ كان لا يتناول اللّحم ويعيش على الخضروات فقط، فأرسل إليه صديق له دراجًا مشويًّا، عسى أن يراوده عن نفسه، فلمّا رآه صاحب كتاب «الغفران» و«اللّزومات» قال: أخبرني أيّها الطّائر عن ذنبك الذي أدّى بك إلى هذا المصير! أسفًا عليك! ما استعطت أن تكون صقرًا، وما فهمت عينك إشارة الفطرة، وهي أنّ قاضي القدر قد أجرى منذ الأزل فتواه بأنّ جريمة الضّعف تعاقب بالموت المفاجئ.»[1]

بينما لا نجد عن المعرّيّ بأنّه قرأ كتابًا مثل رسالة الغفران قبل كتابة هذه الرّسالة.

٢٦. نجد المعرّيّ في رسالة الغفران باذلا عنايته على مناظر الجنّة والنّار، وممّا لا شكّ فيه أنّ تصوير هذه المناظر خلاّب وجذّاب ومؤثّر جدًّا، ولكنّ إقبالا لا يلفت نظر قارئه إلى هذه المناظر، بل إلى حقائق الحياة وأسرارها في صورة حكيمة حيث تظهر أبياته الشّعريّة كأنّها درر منظومة.

٢٧. وجّه المعرّيّ إلى مخاطبيه الأسئلة المتعلّقة بهم وبشعرهم ومغفرتهم، وأمثلة هذا كثيرة في الرّسالة بشكل المكالمات بين ابن القارح وبين الشّعراء وغيرهم ممّن لقيهم في الجنّة والنّار، بينما يتحدّث إقبال إليهم في العديد من المشاكل المعقّدة التي يواجهها العالم، ويتّخذ من ذلك سبيلا لتقديم التّوجيهات والإرشادات التي تحلّ هذه المشاكل أو تعين على حلّها.

٢٨. كان الكتّاب في عصر المعرّيّ يحاولون أن يستخدموا المحسنّات البديعيّة والزّينة اللّفظيّة. والأسلوب الشّائع في تلك الفترة كان يميل إلى الزّخرفة والزّينة. فكان همّ المعرّيّ، خلال كتابته أن يتصيّد اللّفظة الرّنّانة كما يتصيّد الغوّاص من أعماق اليمّ اللّؤلؤ والمرجان على أنّ غرابة بعض ألفاظها تحول بين قارئه وبين دخول فردوسه الأدبيّ البهيج[2] كقوله:

«وما اعتصر بصرخد[3] أو أرض شبام[1]، لكلّ ملك غير عبام[2]؛ وما تردّد ذكره من كميت[3] بابل[4] وصريفين[5] واتّخذ للأشراف المنيفين[6]؛ وما عمل من أجناس المسكرات، مفوقات[7] للشّارب

---

[1] إقبال، كليات إقبال أردو ، ديوان بال جبريل، لاهور: شيخ غلام علي ايند سنز، ط:٣، ص: ١٥٦- ١٥٧.

[2] كيلاني، كامل، على هامش الغفران، ، الرّياض: مكتبة المعارف، ١٩٤٤، ص: ٦.

[3] بصرخد: أي بموضع منسوبة إليه الخمرة ويكتب أيضًا: صلخد وهي منطقة في حوران تاريخيّة اشتهرت بخمورها فنسبت إليها.

وموكرات[٨]، كالجعة[٩]؛ والبتع[١٠]، والمزر[١١]، والسّكركة[١٢] ذات الوزر[١٣]؛ وما ولد من النّخيل، لكريم يعترف[١٤] أو بخيل؛ وما صنع في أيّام آدم وشيث، إلى يوم المبعث من معجل أو مكيث[١٥]؛ إذ كانت تلك النّطفة[١٦] ملكة، لا تصلح أن تكون برعاياها مشتبكة.»[١٧]

بينما جاءت رسالة «جاويد نامه» محكمة الألفاظ حتّى لا إحكام بعده، مفعمة بالمعاني المفهومة في كلّ بيت حتّى لقد يتناول الحقبة بما جرى فيها من عظيم الحوادث مجموعة في كلمات.

٢٩. طاف كلاهما في السّماوات ولكن النّتيجة لهاتين الزّيارتين متناقضة عند الرّجلين أعظم التّناقض، فأمّا أبو العلاء المعرّيّ فعاد من زيارته للجنان والنّار– حسب رأي الدّكتور طه حسين–

---

١ شيام: حيّ من العرب. وقيل: اسم موضع بالشّام.

٢ حيّ من العرب. وقيل: اسم موضع بالشّام.

٣ كميت: من أسماء الخمرة لما فيها من سواد وحمرة وقد غلب هذا الاسم على الخمرة فأصبح كالعلم وإن كان في أصله صفة.

٤ بابل: اسم موضع بالعراق، وقيل: موضع ينسب إليه السّحر والخمر. وقيل: هي مدينة قديمة.

٥ صريفين: موضع بالعراق. والصريف: الخمر الطيبة منسوبة إلى صريفين: وهو نهر يتخلج من الفرات.

٦ المنيفين: الأشراف، ناف الشيء وأناف: ارتفع وأشرف ويقال لكلّ شيء مشرف على غيره هو منيف والجمع منيفين.

٧ مفوقات: من فَوّقَ الفصيل: سقاه اللبن. والفُوْق والفَيْق: الناقة التي يرجع إليها لبنها بعد الحلب.

٨ موكّرات: مملوءات: وكر الإناءَ والسِّقاء والقِرْبَة والمكيال وكرًا: ملأه.

٩ الجعة: نبيذ الشعير.

١٠ البِتع: نبيذ يتخذ من عسل كأنه الخمر صلابة. وقيل: البتع: الخمر المتخذة من العسل، أو الخمر اليمانية.

١١ المزر: هو نبيذ الشعير والحنطة والحبوب. وقيل: نبيذ الذرة.

١٢ السكركة: نوع من الخمور تتخذ من الذرة وهي لفظة حبشية معرّبة.

١٣ الوزر: الحمل الثقيل. وقيل: هو الذنب لثقله والجمع: أوزار

١٤ يعترف: يسأل عن عرفه أي جوده. والعرف: ضد النكر. والعرف: هو الجود وكل ما يستحسن من الأفعال.

١٥ مكيث: من فعل مكث. المكث: الأناة واللبث. والمكث: الإقامة مع الانتظار والتلبث في المكان.

١٦ النطفة: الجرعة من الماء الصافي والجمع نُطَف. والنطفة والنطافة: القليل من الماء، أو الماء الصافي.

١٧ المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندراني ود. إنعام فوّال، ص: ٤٩، ٥٠.

ساحرًا منكرًا يوشك أن يخرج على الدّين. وأمّا إقبال فعاد من زيارته مؤمنًا متّعظًا معتبرًا يريد أن يملأ الدّنيا موعظة وعبرة بعد هذه الزّيارة إلى هذه السّماوات.[١]

٣٠. نجد غلبة المواد الأسطوريّة في رسالة الغفران، بينما لا نجدها عند إقبال إلا قليلا.

٣١. لم يعط أبو العلاء المعرّيّ رسالة جادّة لبني آدم، بينما أعطى إقبال رسالة جامعة وجادّة للشّباب يستطيع كلّ شابّ أياً كان وإلى أيّ مذهب ينتمي أن يجعلها لائحة حياته.[٢]

٣٢. لم يتعرّض أبو العلاء المعرّيّ للحياة وقضاياها إلا قليلاً، إنّه اقتصر على مغفرة النّاس وعدم مغفرتهم بينما يصرف إقبال عنايته إلى المسائل المتعلّقة بالحياة مثل: ما الحياة؟ ما العشق؟ ما العلاقة بين العشق والعقل؟ ما الدّين؟ ما الحقّ؟ ما القدر؟ وما إلى ذلك.

٣٣. يجد قارئ المعرّيّ أصحاب الجنّة يتخاصمون ويتشاجرون رغم أن كتاب الله يقول: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[٣] فإنّ المعرّيّ يصف الشّاجرة التي تقع بين النّابغة الجعدي وبين الأعشى في الجنّة وهي تمثّل شجارًا عنيفًا بين شخصيّتين من أكبر شخصيّات العرب إذ يقول الأعشى للجعديّ:

«وإنّ بيتًا ممّا بنيتُ ليُعدل بمائة من بنائك! وإن أسهبتُ[٤] في منطقك[٥] فإنّ المسهب كحاطب اللّيل[٦] وإنّي لفي الجرثومة[٧] من ربيعة الفرس وهل جعدة إلا رائدة ظليم نفور[٨]! أتعيرني

---

[١] أظهر، ظهور أحمد (الدكتور)، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣٧- ٣٨.

[٢] جشتي، سليم يوسف (الأستاذ)، شرح جاويد نامه، ص: ٨٣.

[٣] الأعراف، ٤٣/٧.

[٤] أسهبت: توسّعت في نظم القصيدة وأطلت بناءها.

[٥] منطقك: قصيدتك.

[٦] حاطب ليل: أي لا يرى ولا يميز الجيد من الرّديء.

[٧] الجرثومة: يقصد من أصل قبيلة ربيعة.

[٨] رائدة ظليم نفور: أي تريد ظليمًا فرّ منها. يقصد: تفتش عن نسب فرّ منها.

مدح الملوك يا جاهل على ذلك، لهجرتَ إليه أهلَك وولدَك؟ ولكنّك خُلقتَ جبانًا هدانا[١]، لا تدلج[٢] في الظّلماء الدّاجية، ولا تهجر[٣] في الوديقة الصّاخدة[٤]...

فيجيبه الجعدي- مغضبًا:

أسكت، يا ضُلّ بن ضُلّ[٥]، فأُقسم إنّ دخولك الجنّة من المنكرات، ولكنّ الأقضية[٦] جرت كما شاء الله، لحقّك[٧] أن تكون في الدّرك الأسفل من النّار! ولقد صَلِيَ بها من هو خير منك! ولو جاز الغلط على ربّ العزّة، لقلت إنّك قد غُلِطَ بك...

ويثب نابغة بني جعدة على أبي بصير، فيضربه بكوز[٨] من ذهب...»[٩]

٣٤. إنّ المعرّيّ ابتكر فكرة بأنّ الآثم الذي يواظب على ارتكاب إثم خاصّ في الدّنيا كمدمن الخمر، يدخل الجنّة ولكن يحرم منها في الجنّة، فهذا الأعشى الشّاعر الجاهلي الذي يلقاه ابن القارح في الجنّة يخبره كيفيّة دخوله بها:

«قد كنت أومن بالله والحساب، وأصدق بالبعث وأنا في الجاهليّة الجهلاء... فذهب علي إلى النبيّ- ﷺ- فقال: يا رسول الله، هذا أعشى قيس، قد رُوي مدحه فيك وشهد أنّك نبيّ مرسل. فقال: هلا[١٠] جاء في الدّار السّابقة[١١]؟ فقال علي- رضي الله عنه: قد جاء ولكن صدّته قريش وحبّه للخمر. فشفع لي، فأُدخلت الجنّة على أن لا أشرب فيها خمرًا فقرّت عيناي بذلك،

---

١ هدانا: جبانا، أحمق.

٢ لا تدلج: أي لا تجرؤ على السّير في اللّيل.

٣ تهجر: أي ولا تمشي في الهاجرة أي وقت الحرّ.

٤ الوديقة الصّاخدة: أي في وقت الحرّ الشّديد المحرق.

٥ يا ضل ابن ضل: أي يا كثير الضّلال لم يُعرف أبوك ولا خير فيه.

٦ الأقضية: ج قضاء، أي حكم الله.

٧ لحقّك: أي لجدير بك.

٨ الكوز: إناء كالإبريق لكنّه أصغر منه، كلمة آراميّة.

٩ المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندراني ود. إنعام فوّال، ص: ١٠٧، ١٠٨.

١٠ هلا: أداة تستعمل للتّحضيض أي الحثّ على الشّيء مع اللّوم.

١١ الدّار السّابقة: الدّار الفانية، الدّنيا.

وإنّ لي مَنَادِحَ[1] في العسل وماء الحيوان[2]. وكذلك من لم يتب من الخمر في الدّنيا لم يسقها في الآخرة.»[3]

٣٥. إنّ رسالة إقبال تحمل في طيّاتها غاية جادّة وهدفًا ساميًا وغرضًا نبيلا، ألا وهو إصلاح البشر وإيقاظ الأمّة المسلمة من سباتها العميق بينما لا يريد مصنف رسالة الغفران من كتابتها إلا السّخريّة، وحسبنا أن نقرأ خلاصة القصّة الطّويلة التي ساقها أبو العلاء بشأن دخول ابن القارح في الجنّة.

قام هذا الرّجل من قبره يوم القيامة فلبث في الموقف مدّة طويلة، حتّى أعياه الحرّ والظّمأ، وهو واثق بدخول الجنّة لأنّ معه صكّ التّوبة، فلم يفهم معنى الانتظار ففكّر في أن يخدع سدنة الجنّة بما كان يخدع به النّاس في الدّنيا من الشّعر، فأنشد القصائد الطّوال في مدح رضوان وأنشده إيّاها فلم يفهم منه شيئًا، لأنّه لا يتكلّم بالعربيّة، فلمّا يئس منه ابن القارح سأله: ما بالك لم تحفل بقصائدي وقد كان يحفل بها ملوك الدّنيا؟... فلمّا صار إلى باب الجنّة بعد جهد عنيف قال له رضوان: هل معك من جواز؟ فقال: لا، فقال: لا سبيل للدّخول إلا به فعي بالأمر، وعلى باب الجنّة من داخل شجرة صفصاف فقال: أعطني ورقة من هذه الصّفافة، حتّى أرجع إلى الموقف فآخذ عليها جوازًا، فقال: لا أخرج شيئًا من الجنّة إلا بإذن من العليّ الأعلى (تقدّس وتبارك). فلمّا ضجر بالنّازلة قال: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾.[4] لو أنّ للأمير أبي المرجى خازنًا مثلك، ما وصلت أنا ولا غيري إلى درهم من خزانته.

فهذه الصّور التي تمثّلها هذه القصّة الصّغيرة تبيّن مقدار ما تشتمل عليه رسالة الغفران من السّخريّة الخفيّة وأمثالها كثيرة.[5]

---

[1] منادح: ج مندوحة وهي السّعة والفسحة.

[2] ماء الحيوان: يقصد به اللّبن، أو الحليب.

[3] المعرّيّ، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق د. محمّد الإسكندرانيّ ود. إنعام فوّال، ص: ٧٠، ٧١.

[4] البقرة، ١٥٦/٢.

[5] طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: ٢٣٦- ٢٣٨.

خاتمة البحث

خلاصة البحث

إنّني قمتُ في الصّفحات الماضية بالمقارنة بين المعرّيّ وإقبال. وحددتُ هذه المقارنة في عصرهما، نشأتهما، وشعرهما، ونثرهما، ورسالتيهما أي رسالة الغفران للمعرّيّ، ورسالة الخلود لإقبال. ولم أتطرّق إلى الجوانب الأخرى لحياة كلّ من المعرّيّ وإقبال غير الجوانب الأدبيّة. وبيّنّا القواسم المشتركة والمختلفة لهذه الجوانب الأدبيّة لكلّ من المعرّيّ وإقبال.

ومن المعلوم أنّ المقارنة والموازانة في هذا المجال لا يصحّ إجراؤها بين الشّيئين أو الطّرفين ما لم يكونا متشابهين. فكيف تُقارن بين الشّرق والغرب، أو بين الأرض والسّماء، أو بين السّواد والبياض. وهكذا فإنّنا نجد أنّ الغرض من المقارنة هو بيان ما بين الطّرفين من خصائص ومزايا لكون تلك الخصائص والمزايا خفية بسبب التّشابه. أمّا إذا انعدم التّشابه بين الأشياء فإنّها عندئذ ستكون واضحة المزايا والخصائص، فلماذا نجري المقارنة؟!

فالمقارنة بين المعرّيّ وإقبال، ومعناها أنّهما متشابهين في بعض الأمور، ومختلفين في بعض الأمور الأخرى. وقد قمتُ في هذا البحث ببيان هذا التّشابه والاختلاف. فبيّنّا هذا التّشابه والاختلاف في كلّ باب من أبواب هذه الرّسالة الأربعة في شكل القواسم المشتركة والمختلفة. ولكن أصل المقارنة بينهما يقع في المواضيع الشعرية التي تناول كلّ منهما في شعره، وكذلك رسالتيهما أي رسالة الغفران ورسالة الخلود.

وبعد إكمال هذه الرّسالة نصل إلى هذه النّتيجة بأنّ هذين الرّجلين العظيمين- أعني أبا المعرّيّ والعلامة محمّد إقبال- يتّفقان أعظم اتّفاق وأقواه، ثم يختلفان أبعد الاختلاف وأنحاه، كما يقول هذا الدّكتور طه حسين[1].

ومن المستحسن أن أبيّن هنا ما قاله الدّكتور طه حسين لأنّ قوله أقرب إلى الذي وصلت إليه بعد إكمالي بحثي هذا، وهو: "فالعصران- أي عصر المعرّيّ وإقبال- يتشابهان من جهة ويختلفان أشدّ الاختلاف من جهة أخرى. فلم يعرف أبو العلاء هذا العلم الكثير الذي أتيح

[1] أظهر، ظهور أحمد (الدكتور)، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣٢.

لإقبال أن يعرفها. ولم يعرف هذه الحضارة المادية الهائلة التي استطاع إقبال أن يعرفها، وأن يقبل منها أقلّها ويرفض أكثرها.

ودعوة الرّجلين واحدة. كلاهما يدعو العالم الإسلامي أوّلا والإنسان ثانيًا إلى أن يعرف نفسه وحقّه ويفرضهما فرضًا، ولا يفنى في أحد مهما يكن، ولا يفنى حتّى في الله نفسه.

وأشدّ ما ينكره إقبال، وأشدّ ما ينكره أبو العلاء على المتصوّفة فكرة الفناء هذه. فأبو العلاء ناقش المتصوّفة أشدّ المناقشة. ولم يكره من مذهبهم شيئًا كما كره منهم هذا الفناء في الذّات الإلهيّة الذي يقولون به.

والغريب أنّ الرّجلين اشتركا أيضًا في هذا التّفكير المتّصل بالملأ الأعلى. وكلاهما فكّر في هذه المعجزة التي جاءت في القرآن، وهي معجزة الإسراء. فكّر هذا كلاهما، حاول كلاهما أن يسري كما أسري بالنبيّ.

ومهما يكن من شيء فقد طوّف إقبال في السّموات كما طوّف فيها أبو العلاء. ولكن النّتيجة لهاتين الزّيارتين متناقضة عند الرّجلين أعظم التّناقض. فأمّا أبو العلاء فعاد من زيارته للجنان والنّار ساخرًا منكرًا يوشك أن يخرج على الدّين. وأمّا إقبال فعاد من زيارته مؤمنًا متّعظًا معتبرًا يريد أن يملأ الدّنيا موعظة وعبرة بعد هذه الزّيارة إلى هذه السّموات.[٢]

---

[٢] أنظر أظهر، ظهور أحمد (الدكتور)، إقبال العرب على دراسات إقبال، ص: ٣٦- ٣٨.

نتائج البحث

إنّ نتائج البحث التي وصلت إليها بعد إكمال بحثي هذا، فهي كالآتية:

١. إنّ المعرّيّ وإقبال قد أتيا بالمواضيع الجديدة في شعرهما ونثرهما.

٢. وقد اختار كلاهما أيضًا الأغراض الأدبيّة الموجودة أو المتداولة من قبلهما لأداء رسالتهما الفكريّة والفلسفيّة.

٣. كلاهما حثّ أفراد الأمّة الإسلاميّة على إصلاح النّفوس، والجدّ، والعمل، وترك الرّغبة في الملذّات.

٤. إنّ كلام المعرّيّ الشّعريّ والنّثريّ مليء بكثرة الاصطلاحات العلميّة والألفاظ النّادرة الغريبة.

٥. إنّ المعرّيّ شاعر، وأديب يظهر أخيلته كشعراء وأدباء آخرين، ولا يستهدف بشعره وأدبه الثّورة الشّعبية، أو الملّية، أو الفرديّة.

٦. إنّ إقبال مع كونه شاعرًا وأديبًا كان مصلحًا شجاعًا جريئًا، وكان هدفه من شعره ونثره خلق الثّورة الإسلاميّة في حياة مسلمي الهند العلميّة، والخلقيّة، والملّيّة خاصّة، وفي حياة جميع المسلمين عامّة.

٧. نقد كلاهما حكّام عهدهما نقدًا لاذعًا، كما نقدا الصّوفية المزوّرين، ورجال الدّين المنافقين.

٨. إنّ المعرّيّ أعرض عن الأغراض الشّعرية السّائدة في عصره من الغزل، والمدح، والهجو، إعراضًا كاملا وجاء محلّها بأساليب الشّعر والنّثر الحكيمة، والفلسفيّة، والعلميّة.

٩. وإقبال كذلك أعرض عن المواضيع التّقاليديّة القديمة لشعر عصره وأدخل بأسلوب كلاسيكي في نثره، وشعره المواضيع الثّوريّة، والإصلاحيّة، والفلسفيّة، والفكريّة.

١٠. كلاهما عرج إلى السّموات العليا، ولكن هناك فرق بين أهداف ونتائج عروج كلّ منهما، اختار المعرّيّ هذا السّفر إلى السّموات لحلّ إشكالاته الشّعريّة واللّغويّة بينما اختار إقبال هذا السّفر لمعرفة سرّ الذّات.

التّوصيّات

إنّ التّوصيّات التي أريد أن أوصيها بعد إكمال هذه الرّسالة، هي كالآتية:

١. أعتقد أنّ هذه المقارنة منفردة بنوعيّتها، وفللاستفادة من هذه المقارنة عامّة على الجامعة أن تقوم بطباعتها.

٢. إنّ نثر إقبال لم يُهتمّ بها لا بالأردويّة ولا بالعربيّة، فهناك حاجة ماسّة إلى الالتفات إلى نثر إقبال، وتناوله دراسة، وبحثًا، وتحقيقًا، ونقدًا، ومقارنة.

٣. ضرورة المقارنة العامّة بين شعر المعرّي وإقبال فقط أو المقارنة بين الحكمة في شعر المعرّيّ والحكمة في شعر إقبال.

٤. ضرورة تطوير مادة الأدب المقارن على مستوى الجامعات في العالم الإسلاميّ لما له من أهمّيّة بالغة في باب العلم والمعرفة ومجال الأدب، وكما تزيد به العلاقات والصّلات بين أعضاء وأركان العالم الإسلاميّ بعد انقطاعها وتفكيكها، وأنّه يساعد على فهم الثّقافات والحضارات المختلفة فيه، وكما يمكن به الإفادة على مستوى الشّعوب المختلفة والأمم في الدّراسات الأدبيّة والحياة العقليّة والفنيّة معًا، وذلك لأنّ الأدب المقارن كعلم من العلوم الإنسانيّة مثله في ذلك مثل النّقد والتّاريخ والاقتصاد والسّياسة.

٥. إنّ المعرّيّ شاعر ومفكر عظيم, وله الآراء الفلسفيّة الخاصّة، وشاعريّة مليئة بالمقاصد والأهداف العلميّة، والحِكميّة، والإصلاحيّة. فهناك حاجة ماسّة إلى ترجمة الآثار التي تركها المعرّيّ من النّظم والنّثر إلى اللغة الأرديّة ليستفيد منها الشعراء والأدباء الأرديّون الذين ليست لهم المعرفة بالعربيّة إلا زهيدة.

٦. وكذلك لتطوير تعليمات إقبال في البلاد العربيّة هناك حاجة ماسّة إلى ترجمة نثر إقبال، وإنّني تعمّدت إلى استخدام كلمة نثر إقبال لأنّ شعره قد ترجم إلى العربيّة ولكن لا توجد هناك ترجمات لتأليفات إقبال النّثريّة إلا قليلا كترجمة الخطبات ورسالته للدّكتوراه.

٧. ضرورة المقارنة العامّة بين الذين قاموا بالرّحلات السّماوية في تخيّلاتهم، كابن طفيل، وابن العربيّ، والشّيخ فريد الدّين العطّار، ودانتي، والمعرّيّ، وإقبال.

الفهارس الفنية

١ . فهرس الآيات

٢ . فهرس الأحاديث

٣ . فهرس الأبيات

٤ . فهرس الأعلام

٥ . فهرس الأماكن والبلاد

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأبيات

الأبيات العربية

أ

ط

ع

غ

ف

ل

الأبيات الأردوية والفارسية

آ

ا

ب

فهرس الأعلام

ب

ق

ك

ل

ي

فهرس الأماكن والبلاد

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربيّة

١. إبراهيم، سمير عبد الحميد، إقبال وديوان أرمغان حجاز، لاهور: المكتبة العلمية، ط: الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢. إبن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم الشّيبانيّ، الكامل في التّاريخ، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الثانية، ١٤١٥هـ.

٣. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشّيبانيّ، المسند، مصر: مؤسّسة قرطبة.

٤. أحمد، أمجد سيّد (الأستاذ الدّكتور) وإبراهيم، محمّد إبراهيم (الدّكتور)، شاعر الشّرق محمّد إقبال، القاهرة، ط: الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٥. الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، تحقيق: علي مهنا وسمير جابر، لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر.

٦. أظهر، ظهور أحمد «الدّكتور»، إقبال العرب على دراسات إقبال، لاهور: المكتبة العلمية، ط: الأولى، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

٧. الأعظمي، محمّد حسن، و شعلان، الصّاوي عليّ، فلسفة إقبال والثّقافة الإسلاميّة في الهند والباكستان، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

٨. إقبال، محمّد (العلامة)،

(١) الأعمال الكاملة، ترجمة عربية: الدّكتور حازم محفوظ.

(٢) تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عربيّة عبّاس محمود، دار الهداية، ط: الثّانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

(٣) ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة عربية: د. عبد الوهّاب عزّام، لاهور: المكتبة العلميّة.

(٤) ديوان بيام مشرق، ترجمه إلى عربية نظمًا الدكتور عبد الوهّاب عزام، لاهور: أكاديمية إقبال باكستان، ط: ١٩٨١م.

(٥) ديوان والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق؟، ترجمه شعرًا: صاوي شعلان.

(٦) ديوان ضرب كليم، ترجمة عربية: الدّكتور عبد الوهّاب عزام، القاهرة: ١٩٥٢.

(٧) رسالة الخلود، ترجمة وشرح وتعليق الدّكتور محمّد السّعيد جمال الدّين.

(٨) ما وراء الطّبيعة في إيران، ترجمة عربية: الدّكتور حسين مجيب المصريّ، مصر: مكتبة الإنجلو المصريّة.

٩. إبن الأنباريّ، أبو البركات كمال الدّين عبد الرّحمن بن محمّد، نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء، تحقيق: د. إبراهيم السّامرائيّ، الزّرقاء- الأردن: مكتبة المنار، ط: الثّالثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٠. إيليا حاوي،

(١) الحطيئة، بيروت: ١٩٧٠م.

(٢) النّابغة سياسته وفنّه ونفسيته، بيروت: ١٩٧٠م.

١١. الباخرزيّ، أبو الحسن عليّ بن الحسن، دمية القصر وعصرة أهل العصر، ط: الأولى، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م.

١٢. البخارى، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل الجعفيّ، الصّحيح، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ط: الثّالثة.

١٣. البديعيّ، يوسف، الصّبح المنبي عن حيثيّة المتنبي، تحقيق: مصطفى السّقاء محمّد شتا، عبده زياده عبده، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢م.

١٤. براؤن، تاريخ الأدب في إيران، ترجمة عربية: الدّكتور إبراهيم أمين الشّواربيّ، القاهرة، ١٩٥٤م.

١٥. بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي (تعريب: النحار، عبد الحليم (الدّكتور))، إيران- قم، ط: الثّانية.

١٦. البطليوسيّ، أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن السّيّد، شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، تحقيق: الدّكتور حامد عبد المجيد، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م.

١٧. بطوطة إبن بطوطة، تحفة النّظار في غرائب الأمصار،شرحه وكتب هامشه طلال حرب، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة.

١٨. البغداديّ، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٩٩٨م.

١٩. البلاذريّ، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البغداديّ، فتوح البلدان، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد عمرو أحمد عطوة.

٢٠. البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى،

(١) السّنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

(٢) دلائل النّبوّة، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط: الثانية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

٢١. التّرمذيّ، أبو عيسى محمّد بن عيسى السّلميّ، السّنن، بيروت: دار إحياء التّراث.

٢٢. التّهانوي، أشرف عليّ، التّنبيه الطّربيّ في تنزيه ابن العربيّ، تهانه بهون: أشرف المطابع، ١٣٤٦هـ.

٢٣. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانيّ البصريّ، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، بيروت: دار صعب.

٢٤. جبر، رجاء عبد المنعم، رحلة الرّوح بين ابن سينا وسنائي ودانتي، القاهرة: مكتبة الشّباب، ١٩٩١م.

٢٥. الجبني، محمّد جابر عبد العال (الدّكتور)، الخنساء شاعرة بني سليم، المؤسّسة المصريّة العامّة.

٢٦. الجنديّ، محمّد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره، دمشق، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

٢٧. إبن الجوزيّ، أبو الفرج، جمال الدين، عبد الرّحمن بن عليّ بن محمّد،

(١) تلبيس الإبليس، مكتبة التّحرير.

(٢) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة.

٢٨. الجوهريّ، عبد اللّطيف، مع إقبال: شاعر الوحدة الإسلاميّة، القاهرة: مكتبة النّور.

٢٩. الحاكم، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله النّيسابوريّ، المستدرك، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ط: الأولى.

٣٠. إبن حبان، أبو حاتم محمّد بن حبان بن أحمد التّميميّ البستيّ، الصّحيح، بيروت: مؤسسة الرّسالة، ط: الثّانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٣١. إبن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر الشافعي،

(١) الإصابة في تمييز الصّحابة، بيروت: دار الجيل، ط: الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٢) لسان الميزان، بيروت- لبنان: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

٣٢. حسون، علي «الدّكتور»، فلسفة إقبال «الشّاعر والفيلسوف الباكستانيّ محمّد إقبال»، دمشق- سوريا: دار السّؤال للطّباعة والنشر، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٣٣. الحلبيّ، علي بن برهان الدّين، السّيرة، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٠هـ.

٣٤. الخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الجامع لأخلاق الرّاوي وآداب السّامع، الرّياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ.

٣٥. الخفني، محمّد أحمد (الدّكتور)، إسحاق الموصليّ الموسيقار، مصر: المؤسّسة المصريّة العامّة.

٣٦. إبن خلدون، عبد الرّحمن بن محمّد الحضرميّ، تاريخ ابن خلدون، بيروت: دار القلم، ط: الخامسة، ١٩٨٤م.

٣٧. إبن خلكان، أحمد بن محمّد بن أبي بكر، وفيات الأعيان، بيروت: دار صادر.

٣٨. الدّارقطنيّ، أبو الحسن علي بن عمر البغداديّ، السّنن، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٣٩. أبو داود، سليمان بن الأشعث السّجستانيّ الأزديّ، السّنن، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الفكر.

٤٠. أبو ذر خليل، محمّد عبد الرّحمن، الشّعر الفلسفيّ عند أبي العلاء المعرّيّ ومحمّد إقبال «دراسة مقارنة».

٤١. الذّهبي، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان،

(١) تاريخ الإسلام، بيروت- لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

(٢) سير أعلام النبلاء، بيروت- لبنان: دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٣) العبر في خبر من غبر، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط: الثانية.

٤٢. الزّركليّ، خير الدّين، الأعلام، بيروت- لبنان، دار العلم للملايين، ط: السابعة عشرة، ٢٠٠٧م.

٤٣. الزّيّات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، بيروت- لبنان: دار المعرفة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٤٤. السّاداتي، أحمد محمود (الدّكتور)، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهنديّة، القاهرة: ١٩٥٧، ١٩٥٩، ج: ١، ص: ١٢٩.

٤٥. سلطانيّ، محمّد عليّ (الدّكتور)، العروض وإيقاع الشّعر العربيّ، سورية- دمشق: دار العصماء ودار إقبال، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٤٦. السّلميّ، أبو عبد الرحمن، طبقات الصّوفية، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط: الثّالثة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٧. السّمعانيّ، عبد الكريم بن محمّد ابن منصور التّميميّ، الأنساب، بيروت- لبنان: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٤٨. سمير عبد الحميد إبراهيم «الدّكتور»، إقبال وديوان أرمغان حجاز، لاهور: المكتبة العلميّة، ط: الأولى، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٤٩. السّهرورديّ، عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعارف، بيروت- لبنان: دار الكتاب العربي، ط: الأولى، ١٩٦٦م.

٥٠. السّيوطيّ، الحافظ جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر،

(١) بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ط: الأولى.

(٢) الخصائص الكبرى، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥هـ.

(٣) الدّر المنثور، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م.

٥١. بنت الشّاطئ، عائشة عبد الرّحمن (الدّكتورة)،

(١) الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعري، مصر: مطبعة المعارف، ط: الأولى.

(٢) مع أبي العلاء في رحلة حياته، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢م.

٥٢. الشّحنة إبن الشّحنة، الشّيخ محبّ الدّين أبو الوليد محمّد بن محمّد، روضة المناظر في علم الأوائل والأواخر، تحقيق: سيّد محمّد مهنّى، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة.

٥٣. الشّعرانيّ، أبو المواهب عبد الوهّاب بن أحمد بن علي الأنصاريّ الشّافعيّ المصريّ، الطّبقات الكبرى المسمّاة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، تحقيق: سليمان الصّالح، بيروت- لبنان: دارالمعرفة، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٥٤. شعلان، الصّاوي علي، الأعلام الخمسة للشّعر الإسلاميّ، القاهرة: مؤسّسة عزّ الدّين.

٥٥. شلبي، عبد الفتّاح إسماعيل، أبو علي الفارسي، دار المطبوعات الحديثة، ط: الثّامنة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٥٦. شوقي ضيف (الدّكتور)، الفن ومذاهبه في النثر العربيّ، مصر: دار المعارف، ١٩٦٥م.

٥٧. الصّفديّ، صلاح الدّين خليل بن ايبك، الوافي بالوفيات، بيروت- لبنان: دار إحياء التّراث العربيّ، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٥٨. الطّبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب،

(١) المعجم الأوسط، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

(٢) الدّعاء، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٣هـ، ط: الأولى.

(٣) المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السّلفيّ، الموصل: مكتبة الزّهراء، ط: الثّانية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٥٩. الطّرابلسيّ، أمجد (الدّكتور)، النّقد واللّغة في رسالة الغفران، مطبعة الجامعة السّورية، ١٩٥١م.

٦٠. طه حسين (الدّكتور)، تجديد ذكرى أبي العلاء، ط: الرّابعة، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م.

٦١. طه حسين (الدّكتور) وآخرون،

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة: الدّار القيوميّة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

(٢) شروح سقط الزّند، مصر: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٦٢. الطّوسيّ، أبو نصر السّراج، عبد بن عليّ، اللُّمع في تاريخ التّصوّف الإسلاميّ، بيروت- لبنان: دار الكتب العربية، ط: الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٦٣. الطّيبيّ، حسّان، رسائل أبي العلاء المعرّيّ، بيروت - لبنان: دار المعرفة، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٦٤. العبّاسيّ، الشّيخ عبد الرّحيم بن أحمد، معاهد التّنصيص على شواهد التّلخيص، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، بيروت: عالم الكتب، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م.

٦٥. عبد القدير الحافظ، تاريخ الأدب العربي، لاهور: آزاد بک دبو، ط: الثّانية، ١٤٢٧هـ.

٦٦. إبن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، بغية الطّلب في تاريخ حلب، بيروت: دار الفكر.

٦٧. عزام، عبد الوهّاب (الدكتور)،

(١) ترجمة عربيّة لبيام مشرق أي رسالة الشرق لإقبال، كراتشي: العرب برنتك بريس، ١٩٥١م.

(٢) محمّد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثالثة، ١٩٨٥م.

٦٨. بوعزيزيّ، محمّد العربيّ (الدّكتور)، محمّد إقبال فكره الدّينيّ والفلسفيّ، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٦٩. إبن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشّافعيّ، تاريخ مدينة دمشق، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥هـ.

٧٠. إبن عماد، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٧١. أبو عوانة، الإمام يعقوب بن إسحاق الإسفرائنيّ، المسند، بيروت: دار المعرفة.

٧٢. الغوريّ، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، الهند: مؤسسة محمّد إقبال الإسلامية، دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

٧٣. أبو الفداء، عماد الدّين إسماعيل (الملك المؤيّد)، المختصر في أخبار البشر، بيروت- لبنان: دار المعرفة.

٧٤. فروخ عمر (الدّكتور)، بشّار بن برد، بيروت: ١٣٦٣هـ.

٧٥. الفلوجي، مهدي حمود، إقبال شاعرًا ومفكّرًا، بغداد: المكتبة الوطنيّة، ط: الأولى، ١٩٧٧م.

٧٦. القاضي، محمّد عبد الحكيم وعرفات، محمّد عبد الرّازق، إتحاف الفضلاء برسائل أبي العلاء، القاهرة: دار الحديث، ط: الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

٧٧. إبن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشّعر والشّعراء، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، القاهرة: دار المعارف.

٧٨. القزوينيّ، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: الشّيخ بهيج غزاوي، بيروت: دار إحياء العلوم، ط: الرّابعة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٧٩. القزويني، زكرياء بن محمّد بن محمود، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت: دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

٨٠. القشيريّ، عبد الكريم، الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت: دار الجيل، ط: الثّانية.

٨١. القفطيّ، الوزير جمال الدّين أبو الحسن علي بن يوسف، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الكتب العربيّ، وبيروت: مؤسّسة الكتب الثّقافية.

٨٢. إبن قيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، مدارج السّالكين، تحقيق: محمّد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثّانية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٨٣. إبن كثير، الحافظ عماد الدّين، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشيّ الدّمشقيّ،

(١) البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف.

(٢) التّفسير، لاهور: أمجد أكاديمي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.

(٣) مختصر تفسير ابن كثير، بيروت: ١٤٠٢هـ/١٩٨١م.

٨٤. الكتانيّ، عبد العزيز بن أحمد بن محمّد الكتاني أبو محمّد، ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، تحقيق: د. عبد الله أحمد سليمان الحمد، الرّياض: دار العاصمة، ط: الأولى، ١٤٠٩هـ.

٨٥. كيلاني، كامل، على هامش الغفران، ، الرّياض: مكتبة المعارف، ١٩٤٤م.

٨٦. الكيلاني، نجيب (الدّكتور)، إقبال الشّاعر الثّائر، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ط: الرّابعة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٨٧. اللّكنويّ، عبد الحيّ بن فخر الدّين، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنّواظر، بيروت– لبنان: دار ابن حزم، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٨٨. إبن ماكولا، علي بن هبة الله بن أبي نصر، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١١هـ.

٨٩. المتنبيّ، أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصّمد، أبو الطّيّب الجعفيّ الكوفيّ، الدّيوان، بشرح أبي البقاء العكبريّ المسمّى بالتبيان في شرح الدّيوان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٩٠. المجذوب، عبد الله الطّيّب (الدّكتور)، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، القاهرة: الهيئة العامة لكتب مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط: الأولى، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م.

٩١. المحاسبيّ، الحارث، رسالة المسترشدين، تحقيق عبد الفتاح أبي غدّة، دارالسّلام، ط: الخامسة.

٩٢. محمود، عبد القادر (الدّكتور)، فلسفة الشّكّ واللاأدرية لدى المعرّيّ والخيام، القاهرة: الهيئة العامّة لكتب مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٦٨م.

٩٣. مراد، يحيى (الدكتور)، معجم أسماء المستشرقين، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٩٤. مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجّاج القشيريّ النّيسابوريّ، الصّحيح، بيروت: دار إحياء التّراث.

٩٥. المصريّ، حسين مجيب (الدّكتور)،

(١) إقبال والقرآن (دراسة قرآنية مقارنة)، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصريّة، ١٩٧٨م.

(٢) في السّماء، لاهور: المكتبة العلميّة.

٩٦. المعرّيّ، أبو العلا، أحمد بن عبد الله،

(١) ديوان لزوم ما لا يلزم، شرح غريد الشّيخ، بيروت- لبنان: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٩م.

(٢) رسالة الغفران، تحقيق وشرح الدكتورة عائشة عبد الرحمن «بنت الشّاطيء»، القاهرة: دار المعارف، ط: ١١.

(٣) رسالة الغفران، تحقيق: د. محمد الإسكندراني، ود. إنعام فوّال، بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثانية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٤) رسالة الملائكة، تحقيق وشرح محمّد سليم الجنديّ، بيروت: دار صادر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٥) الرّسائل، تحقيق وشرح وضبط حسّان الطّيبيّ، بيروت- لبنان: دار المعرفة، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٦) رسائل أبي العلاء مع شرحها، بيروت: عالم الكتب، ط: الثّالثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

(٧) سقط الزند، بيروت: دار بيروت ودار صادر، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

(٨) الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ، ضبطه وفسر غريبه: محمود حسن زناتي، بيروت: دار الآفاق الحديث.

٩٧. معوض، أحمد (الدّكتور)، العلامة محمّد إقبال حياته وآثاره، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٠م.

٩٨. المقدسيّ، أبو عبد الله محمّد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبليّ، الأحاديث المختارة، مكّة المكرّمة: مكتبة النّهضة الحديثة، ١٤١٠هـ، ط: الأولى.

٩٩. المكي، الطّاهر أحمد (الدّكتور)، امرؤ القيس حياته وشعره، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣م.

١٠٠. إبن منظور الأفريقي، محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط: الأولى.

١٠١. المنفلوطيّ، مصطفى لطفي، النّظرات، بيروت: دار الثّقافة.

١٠٢. ميثال فريد غريب، الحلاج أو وضوء الدّم، بيروت، ط: الأولى.

١٠٣. ميدو، حميد مجيد، إقبال الشّاعر والفيلسوف والإنسان، النّجف- العراق: مكتبة القرى الحديثة، ١٩٦٩م.

١٠٤. الميمني، عبد العزيز (العلامة)،

(١) أبو العلاء وما إليه، أعظم كره (الهند): دار المصنفين، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ.

(٢) فائت شعر أبي العلاء المعرّيّ، أعظم كره (الهند): دار المصنفين، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ.

١٠٥. نجار، رمزي، الفلسفة العربية عبر التاريخ، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط: الأولى، ١٩٧٩م.

١٠٦. النّدويّ، أبو الحسن عليّ الحسنيّ، روائع إقبال، دمشق: دار الفكر، ط: الأولى، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.

١٠٧. النّدويّ، محمّد إسماعيل (الدّكتور)، تاريخ الصّلات بين الهند والبلاد العربيّة، دار الفتح للطّباعة والنّشر، ط: الأولى.

١٠٨. إبن النّديم، أبو الفرج محمّد بن إسحاق، الفهرست، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

١٠٩. النّمر، عبد المنعم (الدّكتور)، كفاح المسلمين في تحرير الهند، القاهرة: الهيئة المصريّة، ط: الثّانية، ١٩٩٠م.

١١٠. الهيثميّ، علي بن أبي بكر، مجمع الزّوائد، القاهرة: دار الرّيان للتّراث، ١٤٠٧هـ.

١١١. ول ديورانت، الهند وجيرانها، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: ١٩٥٧.

١١٢. اليازجيّ، ناصيف (الشّيخ)، العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب، بيروت: دار صادر.

١١٣. اليافعيّ، الإمام أبو عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان (م ٧٦٨هـ) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزّمان، بيروت- لبنان: دار الكتب العلميّة، ط: الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١١٤. ياقوت الحمويّ، شهاب الدّين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرّومي،

(١) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط: الأولى.

(٢) معجم البلدان، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١١٥. أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصليّ التميميّ، المسند، دمشق دار المأمون للتّراث، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

المصادر والمراجع الأردية والفارسية والإنجليزية

١١٦. آزاد، جكن ناته، إقبال والمفكّرون الغرب، لاهور: مكتبة عالية.

١١٧. أفضل، محمّد رفيق، گفتارِ اقبال، أي كلام إقبال، لاهور: إداره تحقيقات باكستان، جامعة بنجاب، ط: الأولى، ١٩٦٩م.

١١٨. إقبال، محمّد، (العلامة)

(١) تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة أرديّة: الدّكتور وحيد عشرت، لاهور: برنت ايكسبرت، ط: الأولى، ٢٠٠٢م.

(٢) تطوّر الغيبيّات في فارس (بالإنجليزيّة)، لندن: سنك ميل، ط: الأولى، ٢٠٠٤م.

(٣) جاويد نامه، ترجمتها الأرديّة المنظومة، رفيق خاور، لاهور: إقبال أكادمي باكستان، ط: الأولى، ١٩٧٦م.

(٤) جاويد نامه، لاهور: شيخ غلام علي ايند سنز، ط: السّادسة، ١٩٧٤م.

(٥) كليات إقبال (الأردية)، لاهور: إقبال أكادمي باكستان، ط: ٩، ٢٠٠٩م.

(٦) كليات إقبال (الفارسيّة)، لاهور: شيخ غلام علي ايند سنز.

١١٩. بنغلوري، محمود شاه، تاريخ سلطنت خدا داد، ١٩٣٤م.

١٢٠. جاويد إقبال «الدّكتور»

(١) أفكار إقبال «تشريحات جاويد»، لاهور: سنك ميل بليكيشنز، ٢٠٠٥م.

(٢) زنده رود (حياتِ اقبال كا تشكيلى دور)، أي النّهر الخالد (المرحلة التّطوّريّة لحياة إقبال)، لاهور: شيخ غلام على اينڈ سنز پبلشرز، ط: الثّالثة، ١٩٨٥م.

(٣) شذرات فكر اقبال، ترتيب الدّكتور (جاويد إقبال)، ترجمة الدّكتور (افتحار احمد صدّيقي)، لاهور: مجلس ترقى ادب، ط: الثّانية، ١٩٧٣م.

(٤) النّهر الخالد، ترجمة عربيّة: الدكتور ظهور أحمد أظهر، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠٠٥م.

١٢١. حشتي، يوسف سليم (الأستاذ)،

(١) شرح أسرار خودي، لاهور: عشرت بيلشنك هاؤس، ط: الرّابعة.

(٢) شرح رموز بيخودي «رموز نفي الذّات»، لاهور: عشرت بيلشنك هاؤس، ط: الأولى، ١٩٥٣م.

(٣) شرح جاويد نامه، لاهور: آرت بريس، ط: الأولى، ١٩٥٦م.

١٢٢. جيرت، ايج. ايل. او وعبد الحميد، تاريخ الكلّيّة الحكوميّة لاهور ١٨٦٤م- ١٩٦٤م (باللّغة الإنجليزيّة)، لاهور: ربن برنتك بريس، ١٩٦٤م.

١٢٣. حالي، ألطاف حسين (مولانا)، كليات حالى، لاهور: بك تاك، ٢٠٠٥م.

١٢٤. خان، يوسف حسين «الدّكتور»، روح إقبال، لاهور: آئينه ادب، ١٩٧٧م.

١٢٥. دار، بشير أحمد،

(١) أنوار إقبال، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثّانية، ١٩٧٧م.

(٢) رسائل إقبال ومقالاته (بالإنجليزيّة)، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثّانية، ١٩٨١م.

١٢٦. ذوالفقار، غلام حسين (دكتور)،

(١) اقبال ايک مطالعه، أي دراسة لإقبال، لاهور: أكاديمية إقبال باكستان.

(٢) مولانا ظفر عليّ خان، لاهور: سنك ميل ببليكيشنز.

١٢٧. رياض، محمّد، جاويد نامه، تحقيق وتوضيح، لاهور: ١٩٨٨م.

١٢٨. زيب النّساء، اقبال کی اردو نثر: ایک مطالعه، أي دراسة لنثر إقبال الأردويّ، إقبال أكاديمية باكستان، ط: الأولى، ١٩٩٧م.

١٢٩. سالك، عبد المجيد، ذكر إقبال، لاهور: بزم إقبال، ط: الأولى، ١٩٨٣م.

١٣٠. شاهد، محمّد حنيف (المرتّب)، نذر إقبال، لاهور: أظهر سنز برنترز، ط: الثّانية، ٢٠٠٠م.

١٣١. شكيل، عبد الغفار، اقبال کے نثری افکار، أي الأفكار النّثريّة لإقبال، دهلي: انجمن ترقى أدب، ط: الأولى، ١٩٧٧م.

١٣٢. شمل، اين ميري (الأستاذة الدّكتورة)، بال جبريل (بالإنجليزيّة)، ترجمة أردويّة الدّكتور محمّد رياض، لاهور: حلوب بيلشرز، ١٩٨٧م.

١٣٣. شيرواني، لطيف أحمد، محاضرات إقبال وكتاباته وتصريحاته، أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الرّابعة، ١٩٩٥م.

١٣٤. صديقي، أبو اللّيث (الدّكتور)، ملفوظات إقبال مع الحواشي والتّعليقات، لاهور: أكاديمية إقبال باكستان، ط: الأولى، ١٩٧٧م.

١٣٥. صديقي، ظهير أحمد، عكس جاويد، لاهور: بزم إقبال، ط: الأولى، ١٩٩٣م.

١٣٦. عالم، محمّد جهانكير، رسائل إقبال إلى جناح، فيصل آباد: دائرة معارف إقبال، ١٩٩٥م.

١٣٧. عبد الله، سيد (الدّكتور)،

(١) متعلقات خطبات إقبال، لاهو: أكاديمية إقبال، ١٩٧٧م.

(٢) *ميرامن سے عبدالحق تک*، أي من (مير أمن) إلى عبد الحق، لاهور: مجلس ترقي أدب، ط: الثّانيّة، ٢٠٠٥م.

١٣٨. عثمان، محمّد (الأستاذ)، حيات اقبال کاایک جذباتی دور، أي عهد عاطفيّ لحياة إقبال، لاهور: مكتبة جديد، ط: الثّانية، ١٩٧٥م.

١٣٩. عرفاني، خواجه عبد الحميد «الدّكتور»، *اقبال ایرانیوں کی نظر میں* «أي إقبال في نظر الإيرانيين»، كراتشي: أكاديمية إقبال كراتشي، ١٩٥٧م.

١٤٠. عرفاني، خواجه عبد الحميد (الدّكتور)، ترجمة فارسية لضرب كليم وشرح أحوال إقبال، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثّانية، ١٩٨١م.

١٤١. عطاء الله (شيخ)، إقبال نامه، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثّالثة، ٢٠٠٥م.

١٤٢. عطية بيكم، إقبال (بالإنجليزيّة)، لاهور: آئينه أدب، ط: الثّالثة، ١٩٧٧م، ص: ٣٦.

١٤٣. فاروقي، محمّد طاهر، وغزنوي، خاطر، خيابان إقبال، أي (شارع إقبال) بشاور: یونی ورسٹی بک ایجنسی.

١٤٤. فتح بوري، فرمان (دكتور)، اقبال سب کے لیے، أي إقبال للجميع، لاهور: الوقار بيليكيشنز، ٢٠٠٧م.

١٤٥. فقير، وحيد الدّين (سيد)، روزگار فقير، أي وظيفة فقير، لاهور: آتش فشاں پبلی کیشنز، ١٩٨٨م.

١٤٦. فوق، محمّد الدّين، تاريخ أقوام كشمير، لاهور: ظفر برادرز تاجران كتب، ط: الثّانية.

١٤٧. قريشي، مكاتيب اقبال بنام جرامي أي رسائل إقبال إلى جرامي، لاهور: أكاديمية إقبال باكستان، ط: الثّانية، ١٩٨١م.

١٤٨. لجنة من الأساتذة، اقبال کی اردو نثر، أي نثر إقبال الأردويّ (مقرّرات منهج البكلوريس)، إسلام آباد: جامعة العلامة إقبال المفتوحة.

١٤٩. محمّد حيات الله خان، جهات أفغاني، لاهور، ١٨٦٥م.

١٥٠. معيني، عبد الواحد (السّيد)،

(١) مقالاتِ اقبال، لاهور: القمر انتر برائزز، ٢٠١١م.

(٢) نقش إقبال، لاهور: أشرف بريس، ط: الأولى.

١٥١. ميرتي، زين العابدين سجاد (المفتي) وأكبر آبادي، انتظام الله شهابي (المفتي)، تاريخ ملت أي تاريخ الملّة (بالأرديّة).

١٥٢. مينوي، مجتبى، إقبال لاهوري شاعر پارسی گوی باكستان، (أي إقبال لاهوريّ شاعر الفارسيّة لباكستان)، تهران: ١٣٢٧ش/ ١٩٤٨م.

١٥٣. مير، مير تقي، کلیات میر، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اوب، ط: الثانية، ٢٠٠٣م.

١٥٤. نهرو، جواهر لال، سيرة ذاتية (بالإنجليزيّة)، لندن: طبعة (بودلي هيد)، ١٩٣٦م.

١٥٥. نوشاهي، جوهر (المرتّب)، مطالعة إقبال (المقالات المختارة من مجلة إقبال)، لاهور: بزم إقبال، ط: الأولى، ١٩٧١م.

١٥٦. نيازي، نذير (سيّد)، اقبال کے حضور، أي في حضرة إقبال، لاهور: أكاديميّة إقبال باكستان، ط: الثّالثة.

١٥٧. هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)،

(١) تصانيف اقبال كا تحقيقى وتوضيحى مطالعه، أي دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، لاهور: إقبال أكادمية باكستان، ط: الثانيّة، ٢٠٠١م.

(٢) كتابيات إقبال، لاهور: أكادميّة إقبال باكستان، ط: الأولى، ١٩٧٧م.

١٥٨. واحد، س. ألف، أفكار إقبال وآراؤه، لاهور: طبعة أشرف، ١٩٦٤م.

١٥٩. يزداني، حميد (خواجه)، شرح أسرار خودي، لاهور: شيخ محمّد بشير ايند سنز، ط: الثّانية، ٢٠٠٢م.

160. A.J Arberry, *Persian psalms* (Zabur- I 'Ajam), Lahore, sh. Muhammad Ashraf, 1962.

161. http://en.wikipedia.org/wiki/sialkot

162. S.A. Vahid: *Iqbal, His Art and Thought*, London: John Murray (publishers) ltd, 1959.

163. *Speeches and Statements of Iqbal*, 5th Edition, 2009, Iqbal Academy Pakistan, Lahore.

الدّوريات والمجلات والجرائد

١٦٤. جريدة «عكاظ»، العدد الرّابع، ٢٥ ربيع الثّاني ١٤٠٥هـ.

١٦٥. مجلة «أردو»، ١٩٧٧م، العدد: ٤.

١٦٦. مجلة «إقبال ريويو»، العدد: الرّابع، المجلد: الثّاني، كراتشي: أكاديمية إقبال كراتشي، يوليو ١٩٦٢م.

١٦٧. مجلة «إقباليات», عدد ٢:٤٧، يوليو، ٢٠٠٦م.

١٦٨. مجلة «إقباليات»، لاهور: أكادمية إقبال باكستان، العدد: ٤، ٢٠٠٣م.

١٦٩. مجلة «التّحقيق»، ج: الأوّل، العدد: ١-٢، لاهور: ١٩٧٣م.

١٧٠. مجلة «الهلال»، العدد: ١٧٧، ديسمبر ١٩٧٥م، القاهرة: الهيئة المصرية.

١٧١. مجلة «جام نو»، عددها عن «أسلم» إبريل ومايو ١٩٧١م.

١٧٢. مجلة «جامعة تشرين للدّراسات والبحوث العلميّة»- سلسلة الآداب والعلوم الإنسانيّة المجلد (٢٧)، العدد: (٢)، ٢٠٠٥ م.

١٧٣. مجلة «حماية إسلام»، عددها عن شجاع الدّين، ٣ مايو ١٩٥٦م.

١٧٤. مجلة «راوى» عددها عن إقبال، أبريل ١٩٧٤م.

١٧٥. مجلة «صحيفة» عددها عن إقبال.

١٧٦. مجلة «صحيفة»، عددها عن إقبال، أكتوبر ١٩٧٣م.

١٧٧. مجلة «ماه نو»، إقبال نمبر (أي عدده الخاص عن إقبال)، سبتمبر ١٩٧٧م.

١٧٨. مجلة «نقوش»، عددها الثّاني عن إقبال، لاهور: نقوش ببليكيشنز.

١٧٩. مجلة «نقوش»، عددها الخاص عن السّير الذّاتية، ط: ١٩٦٤م.

١٨٠. مجلة «نقوش»، عددها عن الرّسائل.

١٨١. مجلّة «نيرنگ خيال»، عددها عن إقبال، عدد: سبتمبر، أكتوبر ١٩٣٢م.

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني

الفصل الثالث